
. F . H . P . S . N .
Ex Bibliotheca ecclesiæ
Collegiatæ Lateranensis ad
S Nicolaum prope Passavium

Ph. pr. 846-2

<36622422080018

<36622422080018

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. Pr. 846.

(Vol. I)

Philos. Noviss. 2383.

München

R

Ueber die sittliche Natur und Bestimmung des Menschen

Ein Versuch zur Erläuterung über I. Kant's Kritik der praktischen Vernunft

von

Christian Friedrich Michaelis

Wer das Genie der Liebe und der Tugend hat, der glaubt nothwendig an Gott, an Vorsehung, an Unsterblichkeit. Der Saame dieser Begeisterung ist in allen Herzen. Wo er unter Menschen nicht mehr aufgienge, ganz erstürbe, würde Alles wüst werden, lauter Tod seyn. Das kann nie geschehen.

Zufällige Ergiessungen eines einsamen Denkers in Briefen. In den Horen VIII. 1795

Zweiter Band

die Grundlehren der moralischen Religion und Erziehung betreffend

Leipzig, 1797
bei Iohann Gottlob Beigang

Kein Mensch hat Gott ie gesehen, weder Ihn selbst, noch seine Handlungen. Unsre Bekanntschaft mit Ihm nennen wir Religion. Sie kann durch nichts Aeusserliches mit Wahrheit dargestellt werden. Dennoch kann sie gelehrt werden; der besseren Seele durch die bessere, nicht der thierischen; nicht wie die mechanischen Künste dem, der auch ohne allen Geist der Erfindung ist und nur Erwerb zur Absicht hat; sondern, wie die freie Kunst, dem allein, der Genie hat — dem Geisterseher.

Lehre dem Unbegeisterten in Raphaels Gemälden, in Phidias Bildern die Bedeutung dieser Kunstwerke, ihre eigentliche Schönheit, ihren Urheber, seine Seele, den Geist des Schöpfers, seine Macht und seine Liebe entdecken und ergreifen. Lehre ihn, wie edle Seelen sich finden, sich unbedingt vertrauen.

Zufällige Ergiessungen eines einsamen Denkers. In den Horen VIII. 1795

Bayerische Staatsbibliothek München

Eintheilung

des zweiten Bandes

Einleitung Seite 1

Zweites Buch der Kritik der praktischen Vernunft

Dialektik der reinen praktischen Vernunft 9

Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen 55

Die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes, als Postulate der reinen praktischen Vernunft

Entwicklung des Begriffs vom moralischen Bedürfnis der Religion aus den beiden menschlichen Grundtrieben 72

Unabhängigkeit der Moral von der Religion 89

Nothwendige Abhängigkeit der Religion von der Moral 94

Ueber die theoretischen und analogischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele 101

Ueber die theoretischen Beweise für das Dasein Gottes 108

Ueber

Ueber die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt Seite 205
Von der spekulativen Einschränkung und praktischen Erweiterung der reinen Vernunft 213
Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft 223
Ueber das der sittlichen Bestimmung des Menschen angemessene Verhältnis seiner Erkenntnisvermögen 231
Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft 235
Ueber den äufseren und inneren Werth der menschlichen Handlungen, und die Hindernisse und Beförderungsmittel der thätigen Anerkennung des letztern 240

Ein-

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Einleitung

Philosophie der Religion ist für Jeden Bedürfnis, der nach Festigkeit, und folglich nach Einsicht der Gründlichkeit seiner wichtigsten Ueberzeugungen strebt. Denn unter Philosophie der Religion verstehen wir die Untersuchung der lezten Gründe unsrer Ueberzeugungen von unserm Verhältnisse zu einer moralischen Welt und ihrem Stifter und Erhalter. Wir suchen uns in den Betrachtungen der Religionsphilosophie über den Ursprung, die Entwicklung und die Bestandtheile unsrer Begriffe vom höchsten Wesen und zukünftigen Leben, und von der Beziehung beider Gegenstände des religiösen Glaubens auf unsre moralische und sinnliche Natur, die genaueste Rechenschaft zu geben. Wir haben daher die dunkeln Gefühle, auf welchen das religiöse Fürwahrhalten der meisten Menschen beruht, auf möglichst deutliche Begriffe zu bringen, um das Wahre und Gründliche in denselben von dem Grundlosen und Irrigen zu scheiden, das Erstere gegen unstatthafte Zweifel und Einwürfe des Irrthums oder der Vermessenheit und des Frevels zu schützen, und um die unleugbarsten Resultate in ihrer vollen Kraft und Stärke darstellen zu können. Gelingt es uns, die religiösen Ueberzeugungen des gemeinen und

gesunden Verstandes aus den nothwendigen praktischen Begriffen der reinen Vernunft herzuleiten, mithin als richtige Resultate gründlicher philosophischer Untersuchungen aufzustellen, und hierdurch die eiteln Vertheidigungsgründe einer immer mehr überhandnehmenden Irreligiosität in ihrer ganzen verächtlichen Blöfse zu zeigen, so wird sich eben durch die Vollendung unsrer Untersuchungen die Nothwendigkeit und Wichtigkeit, d. h. das Bedürfnis der Philosophie der Religion für die moralischen Angelegenheiten der Menschheit, am einleuchtendesten beweisen lassen.

Der Gegenstand unsrer Betrachtungen ist nichts geringers als die Bestimmung der Menschheit. Die Frage über die menschliche Bestimmung interessirt unser sittliches Gefühl unmittelbar. Ia sie geht aus der Quelle unsers sittlichen Gefühls, aus unsrer praktischen Vernunft selbst hervor. Die Möglichkeit einer solchen Frage verbürgt uns schon unsren höheren Rang unter den uns umgebenden Geschöpfen, durch sie kündigt unsre Menschheit, unsre reine Geistigkeit sich an. Ein praktisches Interesse an der Auflösung der erhabenen Aufgabe: Was soll ich thun? und was habe ich zu erwarten? leitet uns selbst durch einige schwierigeren Untersuchungen, deren wir um der Gründlichkeit willen nicht überhoben seyn können. Die herrlichen Aussichten, die sie uns eröffnen, werden uns gegen alle Mühe und Anstrengung entschädigen.

Die Frage über die Bestimmung der Menschheit kündigt unverkennbar unsre höhere, geistige, moralische Natur an. Der blofse Trieb nach Vergnügen nöthigt nur die Denkkraft,

kraft, nach Klugheit zu streben, um seine Foderungen durch den gröſsten Genuſs zu befriedigen. Dieſer Trieb heftet uns an die Gegenwart; Vergangenheit und Zukunft haben nur in Beziehung auf seinen wirklichen gegenwärtigen Genuſs für ihn Werth. Zweifel und Bedenklichkeiten, die der Trieb nach Vergnügen über die Befriedigung des sinnlichen Bedürfnisses veranlaſst, erheben sich nicht zur Idee der Angelegenheit der ganzen Menschheit; der Wunsch des Individuums ist ihr Gegenstand: aus diesem Triebe quillt keine sittliche Reue über Vergangenheit, keine uneigennützige Hinsicht auf die Zukunft, keine Achtung für das Unsichtbare, Uebersinnliche und Geistige, kein Intereſſe für den verborgenen Grund und das innere Wesen der Handlungen. Kündigt sich nicht in iener erhabenen Frage über die Bestimmung der Menschheit ein Vermögen an, unabhängig von allen Foderungen des sinnlichen Bedürfnisses zu denken und zu handeln? Liegt ihr nicht das Gefühl der Freiheit unsers Willens und der Kraft unsrer gesetzgebenden Vernunft zum Grunde? Der sinnliche Trieb geht nach Genuſs aus, strebt nach Eindrücken auf die Empfänglichkeit, und bindet uns an die Sinnenwelt. Die Vernunft gebeut Handlungen aus Selbstthätigkeit, Thaten durch Freiheit, ein uneigennütziges Wirken aus Pflicht zur bloſsen Gesetzmäſsigkeit, und erweitert unsern Wirkungskreis bis in eine übersinnliche Welt. Vernunft bezieht das Einzelne auf das Ganze, das Individuelle auf das Allgemeine, während uns der sinnliche Trieb durch Selbstliebe zum Mittelpunkt des Weltalls macht. Kennten wir nichts, als diesen eigennützigen Trieb, was sollte uns zur Idee eines Wesens emporheben, das unabhängig von Allem auſser sich, als die Ursache

von Allem, was da ist, durch freie schrankenlose Selbstthätigkeit ein Reich der Tugend und Glückseligkeit stiftete? Und dächten wir uns, durch Verkennen unsrer eignen Würde, die Gottheit als einen von Privatinteresse geleiteten Weltherrscher; wie könnten wir für dieses Wesen Achtung und Ehrfurcht hegen, das uns selbst als bloſse Mittel zu seinem uns unbegreiflichen Zwecke gebrauchte? Wie könnten uns überhaupt die herrschenden Maximen des Eigennutzes und der Selbstliebe, der Mangel an wahrer Freiheit unsers Willens und die Abhängigkeit unsrer Vernunft vom Triebe nach Vergnügen, mit Interesse für Religion erfüllen, und zum Glauben an Gottheit und Unsterblichkeit hinleiten? Woher könnten wir die Begriffe von unparteiischer Vergeltung der guten und bösen Thaten in einem künftigen Leben, von Heiligkeit und Gerechtigkeit nehmen, die doch wesentliche Merkmale in der Idee der Unsterblichkeit und der Gottheit ausmachen? Nichts als unsre moralische Natur, unsre durch sich selbst gesetzgebende (praktische) Vernunft, der reinvernünftige uneigennüzzige Trieb, der Trieb nach Sittlichkeit, giebt uns befriedigenden Aufschluſs über die Quelle der Religion. Das Bedürfnis der Religion ist nicht sinnlich, nicht physisch, sondern vernünftig und moralisch. Ein reines praktisches Interesse, ein Bedürfnis aus dem Bewuſstsein der Nothwendigkeit gesetzmäſsiger Selbstthätigkeit für Sittlichkeit und Glückseligkeit, ist der Grund des religiösen Glaubens an Gottheit und Unsterblichkeit. Das moralische Gesetz in uns kündigt uns das Dasein Gottes an, und erfüllt iedes wohlgesinnte Herz mit der Hoffnung eines künftigen Lebens, in welchem eine vollkommne Ausgleichung zwischen physischen und moralischen Begebenheiten, zwischen Natur

und

und Freiheit, Glückseligkeit und Sittlichkeit, Aller gerechte Foderungen befriedigen wird.

Die Philosophie der Religion geht aus von dem Begriffe des höchsten Gutes, als des lezten Zieles, nach welchem der sich durch reine Vernunft leitende Wille nothwendig hinstrebt. Der gemeine gesunde Verstand kennt nicht mehr als zwei Bestandtheile des höchsten Gutes, Wohlbefinden und Wohlverhalten, Glükseligkeit und Sittlichkeit, in der innigsten Harmonie. Die philosophirende Vernunft hat durch zwei ihrer vornehmsten Repräsentanten, durch die Stoische und Epikurische Schule, versucht, die Vereinigung zwischen Tugend und Glückseligkeit als denkbar vorzustellen. Die Aufgabe der Vernunft ist nämlich: in wiefern ist eine durchgängige Harmonie der nothwendigen Gegenstände der Menschheit, der Sittlichkeit und der Glückseligkeit, zu erwarten? Vor einer tieferen und vollständigen Untersuchung des menschlichen Geistes konnte die philosophirende Vernunft solchen Verirrungen nicht entgehn, in welchen sie die Aussprüche des gesunden Verstandes misverstand und verfälschte, und bald das Wesen der Sittlichkeit, bald das Wesen der Glückseligkeit, verkannte. Iene Verirrungen und einseitigen Vorstellungsarten mufsten selbst die deutliche Erkenntnis des Wahren erst vorbereiten. Ie nachdem die Sinnlichkeit oder die Vernunft im Menschen das Uebergewicht hatte, ie nachdem sich in ihm lebhafter der Trieb zum Genufs als der Trieb zur Pflicht ankündigte, war es kein Wunder, dafs er bald die Stimme des Gelüstens, bald die Stimme des Gewissens für das Gesetz seiner Bestimmung erklärte, und bald die

Sittlichkeit, bald die Glückseligkeit verkannte. Iene zweierlei Systeme bewiesen deutlich genug, dafs die Menschheit eben so wenig Moralität als Wohlsein aufgeben kann, indem Epikur die erstere als Mittel zum lezteren erklärte, und die Stoische Schule im blofsen Bewufstsein der Moralität schon das Wohlsein finden wollte. Die Vereinbarkeit beider Bestandtheile des höchsten Gutes mufste besondere Schwierigkeiten haben, da man nicht über sie eins werden konnte: und in der That läfst sie sich nicht aus physischen Gesezzen erkennen; aber eben diese Unmöglichkeit, die Vereinigung zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit aus der Natureinrichtung herzuleiten, ist bei der Nothwendigkeit dieser Vereinigung die Quelle der Religion, wie sich aus den folgenden Untersuchungen ergeben wird.

Der Mensch von gesundem Verstande und entwickelter Vernunft begnügt sich nicht mit dem vollkommensten Zustande seiner physischen Kräfte und mit dem frohen Gefühle seines Wohlbefindens; auch alle seine Klugheit und Geschicklichkeit, sich in diesem Wohlstande zu erhalten oder ihn selbst noch zu erhöhen, reicht nicht hin, seinen Geist völlig zufrieden zu stellen. Es giebt ein anderes Gut, das ihm nicht von aufsen gegeben, das nur innerlich von ihm selbst hervorgebracht und herbeigeschafft werden kann, und sehr oft, bei dem gröfsten Ueberflufs an den sinnlichen Gütern, die den angenehmen Zustand ausmachen, vermifst wird. Dieses Gut ist die Würdigkeit, glücklich zu seyn. Der Mensch von gebildeter Vernunft und sittlicher Aufklärung würde in einer sklavischen Anhänglichkeit an blofse Gegenstände des Genusses und angenehme Zustände sich

sich selbst der Glückseligkeit unwürdig fühlen und mit Verachtung beurtheilen müssen. Nur das Bewuſstsein einer Gesinnung, welche sich über den bloſsen Genuſs zu erheben sucht, nach Freiheit und Selbstständigkeit im Handeln strebt, und in der uneigennützigen Herrschaft über die Anmaaſsungen der Eigenliebe und der sinnlichen Leidenschaften ihre wahre Ehre findet; nur das Bewuſstsein des Strebens nach Würdigkeit — vermag den Menschen, welchen das sittliche Gefühl belebt, mit einiger Selbstzufriedenheit zu erfüllen, und selbst gegen die Gewalt physischer Leiden in gewissem Grade zu waffnen. Ein bloſses Streben nach Genuſs beweiset nur eine herrschende Sinnlichkeit, aber keinen Geist, der sich über die Schranken der Thierheit emporhebt; bloſse Klugheit beweiset wohl Vernunft, aber nur eine solche, die dem sinnlichen Gelüsten zu Gebote steht, und leidiges Werkzeug des physischen Triebes ist, keine solche, die mit den Gesetzen der Weisheit alle Handlungen der Freiheit nach dem Urbild der Heiligkeit leitet, und uns den Willen der Gottheit ankündiget.

Es ist Etwas im Menschen, was ihn von der ganzen Natur unterscheidet, was ihm seinen höhern Ursprung, seine erhabene Bestimmung verbürgt, durch das er wahres Leben und Dasein hat, das man nicht schildern kann, ohne es zu verkleinern, weil es über alle Darstellung erhaben ist, und eben durch seine Unerreichbarkeit und hohe Bedeutung mit der gröſsten Achtung erfüllt. In den Gefühlen des Edeln, Groſsen und Schönen, einer reinen Liebe kündiget es sich an, ein Funke Gottes, der zu hohen Thaten entzündet, zu groſsen Gesinnungen begeistert: — die sittliche Anlage,

welche in ihrer Entwicklung durch das ganze Leben uns zur Weisheit leitet, aus welcher Glaube, Liebe und Hoffnung hervorgehen, durch die wir den Tod verachten, und ein ewiges Leben im Reiche der Freiheit und Tugend erwarten, durch die wir aus der Selbstüberwindung Seligkeit schöpfen, und im uneigennützigen Wohlthun unser Glück finden. Im Streben nach einer immer innigeren Eintracht mit uns selbst und mit allen Vernünftigen, nach einer immer höheren Läuterung, Reinigung und Veredlung unserer Neigungen und unsers ganzen Charakters, in den Gefühlen der Dankbarkeit, Liebe und Hochachtung, offenbart sich eine Eigenschaft des Menschen, die ihn dieses Namens allein werth machen kann, sobald er sie selbstthätig weiter entwickelt, ausbildet und zur vollkommenen Reife zu bringen bestrebt ist. In dem Vermögen der Freiheit fühlt sich der Mensch als Menschen. Freiheit allein ist Quelle und Kraft des eigentlichen Lebens und Bewufstseins. Indem er sich selbst leitet nach Grundsätzen, nicht durch blofse Neigungen leiten läfst; indem er selbstthätig seinen Blick erweitert und auf die ganze Schöpfung richtet, die ihm die Aussicht in einen unendlichen Wirkungskreis eröffnet; indem er sein Herz erforscht, über seinen Zustand und seine Pflichten nachdenkt, und mit Ernst und Entschlossenheit den Weg der Wahrheit und Tugend betritt und einhergeht, muthig gegen Laster und Thorheit, Unglauben und Aberglauben kämpft; — indem er solche Gesinnungen an den Tag legt, zeigt er sich als Menschen, offenbart er seinen höhern Beruf, seine vernünftige Bestimmung, seine Anlage zur Religiosität.

Zweites Buch

der Kritik der praktischen Vernunft

Dialektik der reinen praktischen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gute

Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft betrift die Vereinigung des Strebens nach Sittlichkeit mit dem Streben nach Glückseligkeit. Sie besteht in einem, vor der vollständigen Untersuchung und Prüfung des Vernunftvermögens natürlichen und unvermeidlichen, trüglichen Scheine, bei der Aufsuchung und Aufstellung des Unbedingten zu allem Bedingten, und begünstigt theils einen Irrthum, theils einen Zweifel, welcher nur durch Auflösung des hierbei herrschenden Widerstreits der Vernunft mit sich selbst gehoben werden kann.

Die Fragen, über deren Auflösung die Vernunft mit sich uneins wird, und uneins bleibt, wofern sie nicht durch eine gründliche Selbsterkenntnis den Grund ihres Widerstreits mit sich selbst entdeckt, betreffen den Begriff des höchsten Gutes, und lassen sich auf folgende zurückführen: Worin besteht der ganze Gegenstand eines durch reine praktische Vernunft bestimmten Willens, oder das vollen-

dete Gut in der Welt? Ist Tugend oder Glückseligkeit das oberste, unbedingte Gut? Läfst sich die Sittlichkeit aus dem Streben nach Glückseligkeit, oder die Erreichung der Glückseligkeit aus der Sittlichkeit ableiten, und ist Streben nach Glückseligkeit mit der Tugend einerlei, oder von derselben wesentlich verschieden? Wenn Tugend von dem Streben nach Glückseligkeit, wenn Wohlverhalten von der Begierde nach Wohlbefinden, wenn uneigennützige Rechtschaffenheit von der blofsen Klugheit wesentlich verschieden ist; wie läfst sich eine vollkommene Vereinigung zwischen Wohlverhalten und Wohlbefinden, zwischen Tugend und Glückseligkeit, als möglich denken?

Die Vernunft hat sich nun eben in ihren mislungenen Versuchen, eine Vereinigung zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit als möglich und wirklich vorzustellen, dialektisch erwiesen. Sie hat, vor der Kritik ihres eigenen Vermögens, vornehmlich durch zwei Parteien ihrer Repräsentanten, durch die Epikurische und Stoische, die Vereinigung zwischen Tugend und Glückseligkeit zu erklären versucht. Allein in diesen einander entgegengesetzten Versuchen war sie in einem offenbaren Widerstreite mit sich selbst. Während Epikur ein vernünftiges Streben nach Glückseligkeit Tugend nannte, foderte der Stoiker zur Tugend eine gänzliche Unabhängigkeit von allen Bedürfnissen und Neigungen, und fand in dem Bewufstsein dieser Unabhängigkeit von der sinnlichen

Natur

Natur allein Glückseligkeit. Der Stoiker verlangte zur Tugend eine strenge Uneigennüzzigkeit und Bekämpfung aller Begierden und Neigungen, eine durchgängige Alleinherrschaft des uneigennützigen Triebes oder der praktischen Vernunft; der Epikureer hingegen setzte die Sinnlichkeit oben an, und erhob die kluge Befriedigung ihrer eigennützigen Foderungen zum Range der Sittlichkeit; denn die vernünftige Befördrung, Vervielfältigung und Erhöhung des Genusses machte nach seinen Begriffen den Charakter der Tugend aus. In beiden Systemen, im Epikurischen wie im Stoischen, gieng man von einem einseitigen Gesichtspunkte aus, und der Mangel eines bestimmten und richtigen Begriffes vom Willen machte eine Vereinigung der verschiedenen Gesichtspunkte unmöglich.

Im epikurischen System ward die praktische Vernunft oder der uneigennützige Trieb von dem, durch theoretische Vernunft geleiteten und erweiterten, sinnlichen oder eigennützigen Triebe verdrängt, so wie nach der stoischen Vorstellungsart Sittlichkeit nur durch Unterdrückung des eigennützigen Triebes möglich war, und aus der bloſsen Wirksamkeit der praktischen Vernunft entsprang. Dem Epikureer galt Alles der sinnliche, eigennützige Trieb nach Vergnügen, und die bloſse Leitung desselben durch theoretische Vernunft erwarb seiner Wirksamkeit den Namen der Tugend. Tugend leitete der Epikureer aus Selbstliebe und Sympathie ab. Abhängigkeit vom Triebe nach Vergnügen, unter dem Einflusse der Denkkraft oder theoretischen Vernunft, machte nach der Epikurischen Vorstellungsart das

ganze

ganze Wesen der Moralität aus. Epikur verkannte eben so sehr, als die Stoiker, die eigentliche Freiheit des Willens, welche die Foderungen des Triebes nach Vergnügen sowohl als der praktischen Vernunft zu bloſsen Gegenständen hat, an welchen die Person erst ihre Sittlichkeit oder Unsittlichkeit durch freie Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen beweisen kann. Für den Stoiker gab es in keinen Befriedigungen des eigennützigen Triebes Sittlichkeit; er kannte keine erlaubten oder gebotenen Genüsse, wie der Epikureer; verwarf aber mit Recht eine auf bloſse Sympathie und Selbstliebe gegründete Moral; allein anstatt die Sittlichkeit der menschlichen Handlungen in der freien, und um des Gesetzes willen beschlossenen Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes bestehen zu lassen, verfiel er auf das andre Extrem, die Sittlichkeit aus der bloſsen praktischen Vernunft abzuleiten, und in eine durch sie bestimmte (idealische) Erhabenheit über alle sinnliche Bedürfnisse und Neigungen zu setzen. So wie der Epikureer die Freiheit des Willens mit dem sinnlichen Triebe verwechselte, und den Menschen demselben völlig unterwarf, so vertrat im Stoischen System die Stelle der Freiheit die praktische Vernunft, und der Mensch war nur unter ihrer Oberherrschaft frei und tugendhaft zu nennen. Das Wesen der Sittlichkeit und Unsittlichkeit, welches wir uns nicht ohne Freiheit des Willens denken können, wurde im Stoicismus sowohl als im Epikurismus ohne eigentliche Freiheit gedacht: der Stoiker fand die Sittlichkeit in der bloſsen praktischen Vernunft oder in dem uneigennützigen Triebe, wiefern derselbe dem eigen-

gennützigen entgegengesetzt ist. Die natürliche Erhabenheit der praktischen Vernunft über das sinnliche Begehrungsvermögen und ihre unwillkürliche Misbilligung der uneingeschränkten Foderungen des letztern, kündigte dem Stoiker die Tugend an, zu welcher er Gleichgültigkeit gegen Vergnügen und Schmerz von Seiten der Sinnlichkeit foderte. Der Stoicismus verkannte also alle dieienigen freien Befriedigungen sinnlicher Neigungen, welche ohne Widerspruch des praktischen Gesetzes, und entweder um seines Gebotes willen, oder in Rücksicht auf seine Erlaubnis geschehen, und keineswegs unmoralisch, sondern wegen ihrer beabsichtigten Gesetzmäfsigkeit allerdings moralisch zu nennen sind. Das Unsittliche des menschlichen Charakters führte er auf blofse Irrthümer in Beurtheilung des Werths der Dinge, und auf den durch sie entstandenen Mangel an Gleichgültigkeit gegen Leiden und Freuden zurück. Nur durch Irrthum konnte nach der stoischen Vorstellungsart vom Epikureer Streben nach der gröfsten möglichen Glückseligkeit für die menschliche Bestimmung erklärt, und alle Tugend auf den eigennützigen Trieb nach Vergnügen gegründet werden. Der Stoiker fand das einzige wahre Gut, das er an die Stelle der Epikurischen Glückseligkeit setzte, und für das allein Begehrungswerthe anerkannte, in dem Bewufstsein seiner Unabhängigkeit von allen sinnlichen Neigungen, in der Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von der Sinnlichkeit.

Obgleich Epikur weit entfernt war, die Mäfsigung der sinnlichen Begierden, menschenfreundliches Wohlwollen, und uneigennützige Hand-

Handlungen aus seinem Moralsystem auszuschliefsen, so sah er doch das aus denselben entspringende möglichst gröfste Vergnügen als den eigentlichen moralischen Bestimmungsgrund an, und leitete alle Tugend aus der klügsten Befriedigung des sinnlichen Triebes ab. Nicht Aufopferung als Aufopferung, nicht Entsagung und Enthaltsamkeit als solche, und in Hinsicht auf ihre beabsichtigte allgemeine Gesetzmäfsigkeit, war dem Epikureer Aeufserung der Moralität, sondern Aufopferung, Entsagung oder Enthaltsamkeit konnte er sich nicht anders der menschlichen Bestimmung angemessen denken, als in ihrer natürlichen Beziehung auf Genufs, in ihrem Zusammenhang mit Glückseligkeit, in ihrem Ursprunge aus der Klugheit. Eine uneigennützige Aufopferung für blofse vernünftige Gesetzmäfsigkeit ohne alle Rücksicht auf Vergnügen war ihm gar nicht denkbar, und schien ihm der menschlichen Natur völlig zu widersprechen; hatte es ia das Ansehen, als wenn die Handlung mit gänzlicher Verzichtleistung auf eigenen Genufs geschehen sei, so schrieb er sie einem unrichtigen Urtheile über die Beziehung der Dinge zur Glückseligkeit, einem Irrthume des Verstandes und einem Mangel an Weltkenntnis und der zur Erwerbung des innigsten, manchfaltigsten und dauerhaftesten Vergnügens erforderlichen Gewandtheit des Geistes zu, oder er leitete sie auch aus einer noch unentwickelten und schwachen Reizbarkeit und Empfänglichkeit der Organisation ab. Der epikurischen Ueberzeugung zufolge wurde der Mensch gänzlich vom Triebe nach Vergnügen beherrscht, alle seine Gemüthsvermögen und Thätigkeiten bezogen sich am Ende blos auf die Befriedigung dieses Triebes,

und er konnte seine wahre Bestimmung nur mittelst der gröfsten Klugheit durch die ausgebreiteteste und vollständigste Befriedigung der aus diesem Triebe fliefsenden Bedürfnisse und Neigungen erreichen. Unsittlich nannte der Epikureer den Unklugen, der sich auf seinen wahren Vortheil nicht versteht, der seine wahre Bestimmung zur gröfst-möglichen Glückseligkeit verkennt, der sich in der Wahl der Mittel zum Genusse irrt, der unglücklich genug ist, durch eine übermäfsige Reizbarkeit seiner Organisation verleitet, dem unmittelbaren nächsten vergänglichen Genufs einen entfernteren, aber am Ende doch innigern und dauerhafteren aufzuopfern, oder aus Mangel an Empfänglichkeit die sich darbietenden Genüsse zu übersehen und einzubüfsen. Dagegen fand der Stoiker in der Entsagung und Aufopferung allein alle Sittlichkeit, und sprach dieselbe ieder Befriedigung des eigennützigen Triebes ab.

Eine Vereinigung der beiden wesentlich verschiedenen Grundtriebe der menschlichen Natur, die wir unter den Namen des sinnlichen oder eigennützigen, und des reinvernünftigen oder uneigennützigen kennen, und durch welche sich das Begehrungsvermögen und die praktische Vernunft äufsern, eine Vereinigung dieser beiden Grundtriebe nach Glückseligkeit und nach Sittlichkeit war bei dem Mangel des bestimmten Begriffs vom Willen, als eines von ihnen durch seine Freiheit wesentlich verschiedenen Vermögens, schlechterdings unmöglich. Der Begriff von dem ganzen Gute des Menschen, von dem vollständigen Gegenstande seines Willens, mufste so lange einseitig und unrichtig bleiben, als man das Wesen des Willens selbst

selbst verkannte, und an seine Stelle entweder das sinnliche Begehrungsvermögen, oder die praktische Vernunft setzte, da doch die unwillkürlichen Foderungen beider bloſse Gegenstände eines von ihnen ganz unabhängigen Grundvermögens, nämlich des Willens, ausmachen. Giebt es einmal zwei unleugbare Grundtriebe der menschlichen Natur, einen Trieb nach Sittlichkeit und einen Trieb nach Glückseligkeit, oder welches Alles eben dasselbe heiſst, einen uneigennützigen und einen eigennützigen, einen reinvernünftigen und einen sinnlichen Trieb, reine praktische Vernunft und ein sinnliches Begehrungsvermögen, Vermögen und Triebe, welche sich durch die Thatsachen des Gewissens und des Gelüstens ankündigen; so kann auch das vollständige Gut des Menschen nur in einer Befriedigung seiner ganzen Natur, der sinnlichen sowohl als der vernünftigen, bestehen, es darf weder einseitig in der bloſsen Befriedigung des eigennützigen Triebes, noch in der bloſsen Befriedigung des uneigennützigen, und mithin in der bloſsen Einschränkung der Sinnlichkeit, weder in der bloſsen Glückseligkeit noch in der bloſsen Sittlichkeit gesucht werden. Das ganze, vollständige, vollendete Gut des Menschen kann nur in einer vollkommnen Harmonie zwischen den beiderlei Foderungen seiner Grundtriebe, und in einer völligen Vereinigung ihrer Gegenstände gesucht und gefunden werden.

Der Begriff von dem vollendeten Gute, welches man gewöhnlich das höchste nennt, muſste so lange unbestimmt, unvollständig und unrichtig seyn, als man noch nicht zu einem vollständig bestimmten richtigen Begriff des Willens gelangt

langt war, für welchen die Foderungen des sinnlichen und des reinvernünftigen Triebes die nothwendigen Gegenstände seiner Wirksamkeit sind. Wir können uns die Wirksamkeit der Freiheit des Willens nicht ohne Foderungen des Gelüstens und des Gewissens, nicht ohne Sinnlichkeit und praktische Vernunft denken; denn der Wille soll durch gesetzmäſsige oder gesetzwidrige Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens seine Freiheit äuſsern, und ohne eine solche Freiheit sind weder sittliche noch unsittliche Handlungen möglich. Durch diese Freiheit des Willens läſst sich allein eine nach moralischen Gesetzen bestimmte Unterordnung des eigennützigen Triebes unter den uneigennützigen, und auf solche Weise eine Vereinigung ihrer Gegenstände denken, in welcher das ganze oder vollständige Gut besteht.

Der Stoiker übersah bei seinem Begriffe vom höchsten Gute den einen nothwendigen Bestandtheil desselben, die Glückseligkeit, indem er die Sinnlichkeit für etwas Auſserwesentliches der menschlichen Natur erklärte, und die Bestimmung des Menschen aus der einseitig beurtheilten praktischen Vernunft ableitete. Der Epikureer vergaſs und verkannte dagegen über der Glückseligkeit den andern eben so wesentlichen Bestandtheil des vollständigen Gutes vernünftiger Wesen, die eigentliche reine Sittlichkeit, und glaubte in dem bloſsen eigennützigen Streben nach Wohlsein, und in dem Bewuſstsein der zu demselben führenden Maxime den Charakter der Tugend entdeckt zu haben. Einseitig erhob also der Stoiker die bloſse praktische Vernunft, der Epikureer aber das bloſse Begeh-

rungsvermögen zur Quelle der Moralität und des höchsten Gutes. Beide verkannten die Freiheit des Willens, welche allein vermögend ist, die Foderungen sowohl der praktischen Vernunft als des Begehrungsvermögen sich zu Gegenständen zu machen, und durch Unterordnung der letztern unter die erstern sie zu vereinigen. Einseitig gründete der Epikureer auf das Bedürfnis nach Glückseligkeit seine sogenannte Moral, und verwechselte die uneigennützige Rechtschaffenheit mit der bloſsen Klugheit in Erwerbung des innigsten und dauerhaftesten Genusses. Ungeachtet er Menschenfreundlichkeit und Wohlwollen, und selbst die an sich uneigennützigste Ausübung alles Guten, Dienstfertigkeit und Wohlthätigkeit als die reichhaltigsten Quellen der süſsesten und stärkendsten Freuden betrachtete, so irrte er doch, wenn er das, mit dem Bewuſstsein der Rechtschaffenheit und guter Handlungen verbundene, Vergnügen für den moralischen Bestimmungsgrund des Willens ansah. Denn einestheils wäre ein solcher, aus dem vorhergesehenen Vergnügen geschöpfter, Bestimmungsgrund dem Wesen nach mit dem Bestimmungsgrunde iedes Lasters einerlei; andrerseits wird schon ein moralisch-gebildetes Herz vorausgesetzt, um an dem Bewuſstsein uneigennütziger Pflichterfüllung Vergnügen zu finden. Eine solche Selbstzufriedenheit, ein stets fröhliches Herz, wie Epikur empfahl, und als den innern Lohn der Tugend pries, erfoderte eine moralische Bildung, die von der physischen Empfänglichkeit für angenehme Empfindungen ganz wesentlich unterschieden war. Um einer moralischen Selbstzufriedenheit zu genieſsen, welche aus dem Bewuſstsein einer uneigennützig beabsichtigten

Gesetzmäfsigkeit des Verhaltens erfolgt, mufste man also moralischer, und nicht wieder um des blofsen Vergnügens willen unternommener, Handlungen sich bewufst werden können; das Moralische der Handlungen mufste also in der frei beabsichtigten blofsen Gesetzmäfsigkeit bestehen, und konnte nicht aus dem blofsen Princip der Selbstliebe abgeleitet werden, wenn das moralische Vergnügen, die Seelenruhe und Selbstzufriedenheit, nicht Grund, sondern Folge der Moralität seyn sollte, und man in Erklärung derselben nicht unvermerkt sich in einem Zirkel herumdrehen wollte, den manche wohlgesinnte Männer bei ihrem Unvermögen zu einem tiefern Nachdenken nicht haben vermeiden können. Aber nach Epikurs Vorstellungsart diente die Vernunft dem herrschenden Triebe nach Vergnügen, und alle ihre Vorschriften erhielten nur durch diesen sinnlichen Trieb ihre Gültigkeit.

Der Epikureer konnte sich gar keine moralische Handlung denken, die durch blofse Vernunft bestimmt würde; die Sinnlichkeit war mittelst ihres Triebes allein die eigentliche Gesetzgeberin, und die Vernunft gab blos die Mittel zu ihrer vollkommensten Befriedigung an die Hand, und war im Grunde als ein blofses Werkzeug der Sinnlichkeit, und durch sie des Genusses, anzusehen. Im epikurischen System gab es also keine durch sich selbst gesetzgebende, durch sich selbst gebietende und verpflichtende, kurz keine praktische, sondern blofse theoretische, von äufsern Bedingungen abhängige, Vernunft. Die Foderungen der Sinnlichkeit waren dem Epikureer das Letzte, Unbedingte, welchem

alles Andre, und die Vernunfthandlungen selbst, als blofse Mittel zum Endzweck untergeordnet waren. Der Zustand der gröfsten möglichen Befriedigung aller Wünsche und Neigungen, die vollkommenste Zufriedenheit, die ungestörteste vollständigste Glückseligkeit, war nach Epikurs Vorstellungsart das einzige höchste Gut, nach welchem unbedingt zu streben die wahre Bestimmung des Menschen ausmachte, und welchem auch die dem ersten Anschein nach uneigennützigsten Handlungen als Mittel zum wohlverstandenen eigenen Vortheil untergeordnet wären. Tugend hiefs ihm nichts anders als das vernünftige Begehren des eigenen Wohlseins, der eigenen Glückseligkeit, und galt ihm nur für ein relatives Gut, das allen seinen Werth erst durch die Beziehung auf das absolute Gut, eigenes Wohlbefinden, erhielte, und nur um dieser Beziehung willen von klugen Menschen geachtet und befördert würde.

Epikur erhob die unvollkommenen Pflichten, die Pflichten der Selbstliebe und der Wohlthätigkeit, zum Range der einzig moralischen. Denn er erkannte keine andre Art von Pflichten, als die, welche in der Nothwendigkeit der Befriedigung des sinnlichen Triebes besteht. Pflichten, welche mit gänzlicher Verzichtleistung auf irgend einen Vortheil, ohne alle Rücksicht auf Nutzen, mit Abweisung der sinnlichen Neigung ausgeübt werden müssen, die Pflichten der Gerechtigkeit, welche wir vollkommne Pflichten nennen, gab es in seinem Systeme nicht. Denn selbst diese vollkommnen Pflichten leitete er aus dem Triebe nach Vergnügen ab, auch unter den Pflichten der Gerechtigkeit dachte er sich Befriedigung

der

der selbstischen und sympathetischen Neigungen. So verkannte also Epikur den wahren Charakter der Gerechtigkeit, und die Beschaffenheit der vollkommenen Pflichten, welche nicht ohne die strengste Uneigennützigkeit, nicht ohne Ausschlufs aller Foderungen der Sympathie und Selbstliebe in uns und in Andern, gedacht werden können.

Der Stoiker gerieth auf ein andres Extrem, und schlofs die unvollkommenen Pflichten der Selbstliebe und der Wohlthätigkeit wenigstens in sofern aus, als dieselben nur durch eine Befriedigung des eigennützigen Triebes in uns und in Andern ausgeübt werden können, wiewohl diese Befriedigung nicht durch das eigennützige Begehren selbst, sondern durch den uneigennüzzigen Trieb mittelst des moralischen Gesetzes bestimmt wird. Aus seiner Sittenlehre schlofs er auch die moralisch-möglichen, die erlaubten Befriedigungen der Neigungen, die unschuldigen Freuden, als gleichgültige Dinge und blofse Scheingüter, aus. Der Stoiker erkannte nur die vollkommenen Pflichten, die Pflichten der Gerechtigkeit, für ächt-moralisch an, weil sie sich nicht ohne die positive Aufopferung, ohne diejenige Zurückweisung der Ansprüche auf Genufs denken lassen, in welcher der Stoiker allein den Charakter der Tugend zu finden meinte. So richtig er nun auch darin verfuhr, dafs er von der ächten Sittlichkeit alle sinnlichen Triebfedern, alle eigennützige Bestimmungsgründe ausgeschlossen wissen wollte; so rein und streng er daher auch die vollkommenen Pflichten der Gerechtigkeit vorstellte; so schwärmerisch und übertrieben waren auf der andern Seite seine Foderungen an die

menschliche Natur, wenn er nicht blofse Unterordnung, sondern Unterdrückung der sinnlichen Triebe, nicht blofse Mäfsigung, Einschränkung und Leitung, sondern gänzliche Abweisung und Verachtung der Neigungen foderte; wenn er die Pflichten, in welchen Befriedigung des sinnlichen Triebes in uns oder in Andern nothwendig oder wenigstens erlaubt ist, nicht für Pflichten anerkennen, und dem sinnlichen, bedürftigen Wesen Gleichgültigkeit gegen Vergnügen und Schmerz, und Verachtung aller sinnlichen Güter zumuthen wollte.

Weil der Stoiker die Tugend aus der blofsen Vernunft ableitete, ohne auf die Stärke und Beschaffenheit der ihr entgegenstrebenden Neigungen zu sehen, und auf eine von der Vernunft sowohl als von den Neigungen ihrem ursprünglichen Wesen nach unabhängige Freiheit des Willens Rücksicht zu nehmen, so konnte es für seine Vorstellungsart keine Grade der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit geben. Denn die Vernunft bleibt sich immer selbst gleich: ihr Charakter ist nothwendig und unveränderlich: alle Tugend besteht nach der stoischen Vorstellungsart im Zurückweisen der sinnlichen Foderungen, in der Bekämpfung der Neigungen; ihr Wesen aber wird durch ihren Ursprung aus der blofsen Vernunft bestimmt, welche sich nie widersprechen kann, sondern immer gleich bleibt. Das einzige Obiekt des sittlichen Willens ist das ewige Gesetz der unveränderlichen Vernunft, nur in strenger Beobachtung dieses Gesetzes ist Moralität; es gebietet aber die möglichste Verleugnung der sinnlichen Neigungen. Der Weise, dessen Maxime eine

solche

solche Verleugnung zum Gegenstande hat, stimmt eben dadurch mit dem Vernunftgesetze überein, die Neigungen mögen nun beschaffen seyn, wie sie wollen. Er ist tugendhaft durch Beherrschung seiner sinnlichen Natur; höher kann seine Tugend eben so wenig steigen, als sie tiefer herabsinken kann, ohne eben dadurch des Namens der Tugend unwerth zu werden. Sie entspringt allein aus der blofsen Vernunft, und ihre zufälligen Gegenstände ändern nichts in ihrem ursprünglichen Wesen, und sie ist in sofern keiner Grade fähig. Eben so verhält es sich mit dem Laster, das in dem Widerspruch mit der Vernunft besteht, und auf der Maxime beruht, die Neigungen zu begünstigen.

Ist die Tugend oder Sittlichkeit nach der Stoischen Vorstellungsart, in welcher die Freiheit des Willens verkannt wurde, weiter nichts als die blofse Aeufserung der praktischen Vernunft, so kann sie allerdings eben so wenig Grade haben, als die Vernunft in ihren eigenen Gesetzen etwas ändern, und sich dadurch selbst ungleich werden kann. Alle Tugenden und alle Laster können also, wenn man sie nach ihrer blofsen Vernunftmäfsigkeit und Vernunftwidrigkeit beurtheilt, nicht unter einander unterschieden werden, sondern haben unter einander iedes für sich einerlei Werth.

Ganz anders verhält es sich in Absicht auf die Arten und Grade der Tugend im Epikurischen System. Während bei dem Stoiker aus der blofsen Vernunft nur eine einzige Tugend abgeleitet werden konnte, bot im Gegentheil

das sinnliche Begehrungsvermögen oder der eigennützige Trieb als die Quelle der Epikurischen Moralität mancherlei Modifikationen der Tugend dar. Die Abwechslung, Veränderlichkeit und Verschiedenheit der Neigungen, die Abhängigkeit der Bedürfnisse von zufälligen Beschaffenheiten der Organisation und von ihren eigenen Gegenständen und manchfaltigen äuſseren Umständen waren der Grund zu mehrerlei Arten der Moralität. Da die Vernunft im Epikurischen System nicht, wie im Stoischen, praktisch herrschte, sondern theoretisch diente, und an die Sinnlichkeit gebunden wirkte, da ihre Vorschriften nur auf die Befriedigung der Neigungen abzweckten, so hieng sie selbst von diesen Neigungen und ihren Gegenständen ab, konnte sich also nicht in ihrem Charakter der Unveränderlichkeit zeigen. Der eigennüzzige Trieb war der eigentliche moralische Gesetzgeber, durch ihn kündigten sich die Foderungen der Natur an, denen treu zu leben moralisch handeln hieſs, und der gröſste mögliche eigene Vortheil machte den Gegenstand und Bestimmungsgrund des epikurischen Moralprincips aus.

Der Grad und die Art der Tugend wurde durch das Epikurische System nach dem Grade und der Art des Genusses bestimmt, welchen man sich zu erwerben Klugheit genug besaſs. Nur in Absicht auf ihren Endzweck, Beförderung eignen Wohlseins, blieb die Epikurische Tugend sich selbst immer gleich; allein, wiefern sie als Mittel zur irdischen Glückseligkeit betrachtet und mit der bloſsen Klugheit verwechselt wurde, muſste die Art der Befördrung seines eigenen Vortheils

theils nach der Verschiedenheit der Einsichten und der äufsern Umstände auch sehr verschieden ausfallen. Die Art, zur möglichsten Glückseligkeit zu gelangen, und der Grad der erlangten Glückseligkeit gaben auch verschiedene Arten und Grade der sogenannten Moralität. Sich in die Umstände schikken, seinen wahren dauerhaften Vortheil scharf berechnen, durch Gefühl oder Räsonnement den Gang der Natur und den Weltlauf in Absicht auf eigne Bedürfnisse ausforschen, und mit Geschmeidigkeit dem Widerstande nachgeben, dem Angriffe ausweichen, und iedes Schicksal zur Beruhigung oder Aufmunterung benutzen, Gefahren vermeiden, glückliche Augenblicke geniefsen, und unglückliche vergessen, mehr als dies alles und was damit zusammenhängt, verlangte der Epikureer zu seiner Sittlichkeit nicht, und in der That war mit solchen Maximen seines empirisch-praktischen Optimismus ein wohlwollender menschenfreundlicher Charakter sehr verträglich, und in seinem Irrthum in sofern sogar liebenswürdig, als er seine innere moralische Würde nicht eigentlich aufheben und verleugnen konnte, sondern vielmehr nur falsch auslegte und erklärte. Ueberhaupt aber mufste eine Sittenlehre, welche ganz auf Eigennutz berechnet und aus der Eigenliebe abgeleitet war, für die eigentlich moralische Veredlung um so nachtheiliger werden, ie mehr sie bei leichtsinnigen und selbstsüchtigen Menschen ohnehin Eingang fand.

Mit Recht behauptete der Stoiker in der moralischen Gesetzgebung der praktischen Vernunft ihre völlige Unabhängigkeit von sinnlichen, aus den Foderungen der Eigenliebe geschöpf-

ten, Bestimmungsgründen; mit Recht schlofs er Neigungen und Wünsche von allem Einflufs auf die sittliche Verbindlichkeit aus, und leitete die Gültigkeit des Sittengesetzes aus der reinen Vernunft ab. Aber er irrte, wenn er die Neigungen der Selbstliebe oder des eigennützigen Triebes auch bei der Anwendung und Ausübung des Sittengesetzes durchgängig ausgeschlossen wissen wollte, da doch die unvollkommnen Pflichten nicht ohne einen positiven Einflufs des eigennützigen Triebes gedacht werden können, weil das praktische Gesetz Befriedigung der selbstischen und sympathetischen Neigungen in den Pflichten der Selbstliebe und des Wohlwollens nothwendig macht. Dem Stoiker schwebte allein die Foderung der praktischen Vernunft, so wie sie sich in den Pflichten der Gerechtigkeit äufsert, in ihrer Klarheit und Lebendigkeit vor, und er vergafs darüber ihre eben so natürliche Beziehung auf die an sich unschuldigen Neigungen in den unvollkommnen Pflichten der Selbstliebe und der Sympathie. Daher schränkte sich die Stoische Moral auf die Pflichten der Gerechtigkeit ein, und war bei aller ihrer Einseitigkeit und Unvollständigkeit in diesem Stücke allerdings wahr und richtig, und für den Willen anwendbar. Dagegen sprach der Stoiker mit Unrecht den unvollkommnen Pflichten, in welchen die Befriedigung des eigennützigen Triebes in uns und in Andern nothwendig ist, alle Sittlichkeit ab, weil er diese sich durchaus als das Gegentheil der Befriedigung des Triebes nach Vergnügen, als blofse Aufopferung seiner Wünsche und Neigungen vorstellte. Eben darin entfernte er sich ganz von dem Epikureer, welcher nicht nur die unvollkommnen, sondern auch die vollkommnen

nen Pflichten aus dem Bedürfnis des Vergnügens ableitete, und anstatt, wie der Stoiker, alle Moralität auf die vollkommnen Pflichten der uneigennützigsten Gerechtigkeit einzuschränken, sie im Grunde blos auf die unvollkommnen Pflichten der Selbstliebe und des Wohlwollens zurückführte, und also dem eigennützigen Triebe nach Vergnügen unterwarf. Indessen war der Stoicismus der Würde der menschlichen Natur allerdings angemessener, und trug viel dazu bei, die reineren Begriffe von Moralität zu erhalten und zu verbreiten, welchen selbst die sittliche Kultur nicht wenig zu verdanken hat. Freilich waren seine strengen und übertriebenen Foderungen seinem Eingange bei denen hinderlich, welche das Ueberspannte mehr empfanden, als sie das unleugbar Wahre, Groſse und Erhabene des Stoischen Systems erkannten und zu ihrer Veredlung zu benutzen wuſsten. Wenn die Stoische Moral eine gewisse Finsterkeit, Strenge und Härte des Charakters begünstigte, und der theilnehmenden und wohlwollenden Geselligkeit manchen Menschenfreund entzog, so nährte dagegen das Epikurische System bei vielen eine leichtsinnige, weichliche und selbstsüchtige Denkungsart, und trug zu der ausschlieſsenden Werthschätzung einer eigennützigen Weltklugheit und zur Herabwürdigung der innern Gröſse des Menschen nicht wenig bei.

Der Ursprung des Epikurischen Systems läſst sich sehr natürlich aus dem Gefühl der Rechtmäſsigkeit gewisser Befriedigungen des eigennützigen Triebes erklären. Die Neigungen des Wohlwollens sind unter der Aufsicht und Leitung der theore-

theoretischen Vernunft so wenig unmoralisch, dafs vielmehr ihre Beförderung und Befriedigung vom Sittengesetz selbst geboten wird. Auch giebt es Pflichten der Selbstliebe, ohne deren Erfüllung die Beobachtung und Ausführung aller übrigen Pflichten nicht möglich wäre: wir müssen die Bedingungen unsers Daseins, unsrer Besonnenheit, unsrer Freiheit und Persönlichkeit erhalten, um uns unsrer Pflichten bewufst werden, und sie in ihrem ganzen Umfange erfüllen zu können. Auch unser sinnlicher Trieb fodert Selbsterhaltung und den ungehinderten Gebrauch unsrer Kräfte, und stimmt in dieser Foderung mit der praktischen Vernunft überein. Durch Erfüllung der Foderung der praktischen Vernunft wird also auch der sinnliche Trieb befriedigt, allein diese Befriedigung ist ohne moralischen Werth, wenn sie blos um des Naturtriebes willen, und nicht aus Achtung für das Gesetz unsrer übersinnlichen Bestimmung, um der praktischen Vernunft allein selbst willen, geschieht. Der Epikureer verkannte diese Bedingung der Moralität sinnlicher Befriedigungen, und leitete die Pflichten der Selbstliebe und des Wohlwollens, auch ihrem moralischen Bestimmungsgrunde nach, allein aus dem sinnlichen Bedürfnisse des eigennützigen Triebes nach Vergnügen ab.

Das Ideal der Glückseligkeit, welches im Epikurischen System aufgestellt war, befriedigt eben so wenig die Foderung des sittlichen Theils der menschlichen Natur, als das von den Stoikern aufgestellte Ideal der Sittlichkeit der sinnlichen Natur des Menschen angemessen war. Im Zustande blofser angenehmer Empfindungen und in dem Bewufstsein, durch die scharfsichtigste

tigste Klugheit und feinste Kunst sich selbst in diesen Zustand des physischen Wohlseins erhoben zu haben, kann das moralische Wesen noch keine wahre Beruhigung und Befriedigung finden; es bedarf vielmehr noch eines ganz andern Bewufstseins, des Bewufstseins seines aufrichtigen ernstlichen Strebens nach sittlicher Güte seines Willens, eines gewissen moralischen Selbstvertrauens, um nicht bei allem äufsern Glück sich doch innerlich unselig, bei allem Genufs sich doch unwürdig, und eben dadurch elend zu fühlen. Das blofse Bewufstsein, seinen eignen Vortheil aufs beste zu besorgen, seine Neigungen in ihrem ganzen Umfange zu befriedigen, alle Quellen seines eigenen Vergnügens aufs sorgfältigste aufzusuchen, kennen zu lernen und zu benutzen, dies Bewufstsein ist weder Bewufstsein der Tugend, noch Tugend selbst, sondern blofses Bewufstsein der Klugheit und Geschicklichkeit, welche an sich einen blos relativen Werth für die von äufsern Bedingungen abhängigen sinnlichen Bedürfnisse haben kann: dies Bewufstsein hat keine freie Selbstthätigkeit, keine moralische Selbstbestimmung, keine Beabsichtigung der allgemeinen Vernunftmäfsigkeit zum Gegenstande, es ist ein blofses Bewufstsein der Fähigkeit, sich in die unwillkürlichen Foderungen des Naturtriebes und seiner Gegenstände, um der eigenen Abhängigkeit von denselben willen, zu schicken, und auf ihre gröfst-mögliche Befriedigung zu verstehen.

Das Ideal der Glückseligkeit, das Epikur als das höchste Gut aufstellte, war mangelhaft; denn es fehlte ihm der von der Klugheit wesentlich verschiedne Charakter der Moralität.

So

So wenig die mit sich selbst einig gewordene philosophirende Vernunft unter Sittlichkeit weiter nichts als Abweisung und Nichtbefriedigung des Triebes nach Vergnügen denken, und aus ihrem Gebiete die unvollkommnen Pflichten der Selbstliebe und des Wohlwollens, und die erlaubten und gebotenen Genüsse ausschliefsen kann, ohne sich selbst zu widersprechen; eben so wenig kann sie die wahre vollständige Glückseligkeit in der blofsen Befriedigung des eigennützigen Triebes finden. Die wahre vollständige Glückseligkeit sinnlich-vernünftiger Wesen besteht nicht in blofsen Befriedigungen des eigennützigen sinnlichen Triebes, sondern auch in Befriedigungen des uneigennützigen Triebes oder der praktischen Vernunft, kurz, sie mufs mit dem Bewufstsein der Tugend verbunden seyn. Denn bei dem Widerspruch des Willens mit dem moralischen Gesetz, bei der Unsittlichkeit, ist selbst keine vollkommne Befriedigung des Triebes nach Vergnügen möglich, in wiefern auch das moralische Gefühl als Lust und Unlust zu seinen Gegenständen gehört, und durch praktische Vernunft erst die übrigen Arten des Vergnügens zur Idee der Glückseligkeit vereinigt werden. Im consequenten Epikureismus konnte das Bewufstsein einer uneigennützigen Rechtschaffenheit nicht Statt finden, weil er den Grund der moralischen Verbindlichkeit allein im sinnlichen Bedürfnisse des Vergnügens bestehen liefs. Freilich darf man grade eine solche Consequenz weder bei Epikur noch bei den Stoikern voraussetzen, ohne deswegen den Zusammenhang gewisser Folgesätze mit den Grundsätzen leugnen zu wollen.

Der

Der Begriff von Glückseligkeit, welcher den gesunden Verstand befriedigen sollte, durfte eben so wenig den physischen als den moralischen Bestandtheil derselben ausschliefsen, eben so wenig streng-stoisch, als epikurisch seyn. Weil sich keine Glückseligkeit ohne Befriedigung des Triebes nach Vergnügen denken läfst, und durch eine stoische Unterdrückung der Neigungen der Selbstliebe und Sympathie eben so nothwendig aufgehoben wird, als in Befriedigung derselben ihr wahrer Charakter besteht; so war allerdings Epikurs Ideal der Glückseligkeit dem gesunden Verstande weit angemessener, als das Stoische. Aber die sittliche Natur konnte sich mit diesem Ideal nicht befriedigen, in wiefern die Vernunft zu demselben nur durch Aufhebung ihrer unbedingten praktischen Gesetzgebung gelangt war, und bei völliger Consequenz dasienige Vergnügen ausschliefsen mufste, welches aus der um der Gesetzmäfsigkeit selbst willen gewollten Gesetzmäfsigkeit, aus der frei beabsichtigten blofsen Vernunftmäfsigkeit allein, und nicht aus blofser eigennützigen Klugheit, entspringen kann, und das moralische Vergnügen heifst. *)

Eben

*) Vergnügen ist der Gemüthszustand, der durch Befriedigung eines Bedürfnisses unmittelbar bestimmt wird. Die Haupteintheilung des Vergnügens beruht auf den Grundtrieben, welche entweder einzeln oder in Verbindung den verschiedenen Bedürfnissen zum Grunde liegen. Es läfst sich daher eintheilen in das sinnliche, in das intellektuelle, und in das aus beiden zusammengesetzte, im engern Sinn sogenannte ästhetische. Vergnügen aber bezeichnet dem Sprachgebrauch zufolge sowohl den angenehmen Zustand als das Gefühl desselben. Gefühl heifst die unauflösliche und mithin undeutliche Vor-

Eben so wenig konnte den gesunden Verstand der stoische Begriff von Sittlichkeit völlig befriedigen, aus welchem bei strenger Consequenz die

Vorstellung einer Empfindung, d. h. das mehr oder weniger klare, aber undeutliche Bewufstsein einer Veränderung in uns, die mit einem Triebe übereinstimmt oder nicht übereinstimmt, und in sofern den angenehmen oder unangenehmen Zustand ausmacht.

Das sinnliche oder physische Vergnügen (die Sinnenlust) wird durch blofse Empfindung aus sinnlichen Eindrücken geschöpft, und enthält das Angenehme in engster Bedeutung, dessen Reize den Stoff der Empfindung ausmachen.

Das intellektuelle oder geistige Vergnügen im weitern Sinn enthält das intellektuelle im engern Sinn und das moralische unter sich. Diese Eintheilung beruht auf dem Unterschiede zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, und auf den dadurch bestimmten Trieben nach Einheit der Erkenntnisse und der Willensmaximen. Beide Arten setzen das vom Vergnügen verschiedene Wohlgefallen voraus, und gründen sich auf dasselbe. Das intellektuelle Wohlgefallen besteht nämlich im Bewufstsein der Uebereinstimmung einer Erkenntnis der Natur mit dem Vernunfttriebe nach theoretischer Einheit der Vorstellungen; das moralische aber im Bewufstsein der Uebereinstimmung einer Handlung der Freiheit mit dem Vernunfttriebe nach praktischer Einheit der Willensmaximen. Beiderlei Wohlgefallen ist uneigennützig, weil es das Vergnügen nicht zum Gegenstande oder Bestimmungsgrunde, sondern blos zur Folge hat. Auf diese zwei Arten des Wohlgefallens gründen sich folgende zwei Arten des Vergnügens. Denn

1) das intellektuelle Vergnügen im engern Sinn beruht auf einem theoretischen Grunde, nämlich auf dem Bewufstsein relativer Zweckmäfsigkeit in Erkenntnissen der Natur. Sein Gegenstand ist das Beziehungsweise-, Relativ- oder Mittelbar-Gute, das Angemessene und Relativ-

die unvollkommnen Pflichten der Selbstliebe und des Wohlwollens, und mithin alle erlaubten oder gebotenen eigennützigen Befriedigungen der selbstischen und sympathetischen Neigungen eben so sehr ausgeschlossen waren, als nach demselben die eigentlich vollkommnen Pflichten der Gerechtigkeit allein den wahren Charakter der Moralität ausmachen sollten. Allerdings mufste der vom moralischen Gefühl richtig geleitete, und eben dadurch gesunde Verstand die Stoische Sittenlehre ihrer Reinheit halber der Epikurischen gänzlich vorziehn, in welcher durch eine unbefugte Erhebung der Eigenliebe zur moralischen Gesetzgeberin alle ächte Sittlichkeit sowohl in den vollkommnen als in den unvollkommnen Pflichten aufgeho-

lativ - Vollkommne; 2) das moralische oder sittliche Vergnügen beruht auf einem praktischen Grunde, nämlich auf dem Bewufstsein absoluter, unbedingter Zweckmäfsigkeit in Handlungen der Freiheit. Sein Gegenstand ist das Absolut-, Unbedingt-, Unmittelbar- oder Schlechthin-Gute, das Innerlich- und Unbedingt - Zweckmäfsige, das Sittlich - Gute.

Das ästhetische Wohlgefallen, welches dem ästhetischen Vergnügen zum Grunde liegt, besteht im Bewufstsein von der Uebereinstimmung der angeschauten Form des Gegenstandes mit unsern intellektuellen und sinnlichen Gemüthsvermögen, und hat die subiektive formale Zweckmäfsigkeit des Schönen und des Erhabenen zum Obiekt. Das ästhetische Vergnügen (das Vergnügen des Geschmacks) entspringt also aus einer übereinstimmenden gemeinschaftlichen Thätigkeit der sinnlichen und der intellektuellen Gemüthsvermögen, deren so bestimmter harmonischer und allgemein mittheilbarer Zustand mit Wohlgefallen beurtheilt wird, und Lust an dem Gegenstande hervorbringt.

gehoben wurde; dennoch mufste er bald in ihrer Beziehung auf die Pflichten der Selbstliebe und des Wohlwollens das Ueberspannte und Schwärmerische entdecken, in welchem der unanwendbare, sowohl physisch, als moralisch-unmögliche Theil der Stoischen Moral sich so deutlich ankündiget.

Die philosophirende Vernunft konnte, bei ihrem unaufhaltsamen Streben nach der gröfstmöglichen Einigkeit mit sich selbst, nur durch Vereinigung des Wahren, was in dem Stoischen und in dem Epikurischen System enthalten ist, zu ihrem Zwecke gelangen: sie mufste also die einseitigen Gesichtspunkte verlassen, von welchen die Stoiker und die Epikureer in Bestimmung der Begriffe von Sittlichkeit und Glückseligkeit ausgegangen waren: denn sie konnte eben so wenig mit dem Epikureer in blofser Klugheit wahre Sittlichkeit finden, als mit dem Stoiker in der blofsen uneigennützigen Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit den einzigen Grund der Glückseligkeit. Nach seinem Wohlbefinden streben, und darin Klugheit beweisen, konnte der philosophirenden Vernunft bei den Fortschritten, welche sie durch ihre Selbsterkenntnis gemacht hatte, keineswegs einerlei seyn mit der uneigennützigen freien Beabsichtigung der Gesetzmäfsigkeit um ihrer selbst willen, mit der absoluten Güte des Willens in seinen uneigennützigen Entschliefsungen und Gesinnungen; sie konnte das Nützliche unmöglich mit dem Rechtmäfsigen, das Angenehme auf keine Weise mit dem an sich Guten für gleichbedeutend ansehen; kurz, sie mufste den Charakter der Moralität in seinem wesentlichen Grunde von allem Eigennutze des sinnlichen Begehrens, von allen Antrie-

ben

ben der Eigenliebe, von allen Aussichten und Rücksichten auf eignen Vortheil, kurz, von allen empirischen Bestimmungsgründen trennen, wenn sie ihren eigenen wesentlichen ursprünglichen Charakter, sofern sie praktische, d. h. unbedingt gesetzgebende Vernunft ist, nicht verleugnen und aufheben wollte. So wenig sie nun mit Epikur die Tugend in der Gesinnung des Rechtschaffnen als ein bloſses Mittel zu angenehmen Empfindungen annehmen, und ihr also einen blos relativen bedingten Werth in ihrer Beziehung auf Glückseligkeit beilegen konnte, eben so wenig konnte sie auch mit dem Stoiker das Wesen der ganzen Glückseligkeit in dem bloſsen Bewuſstsein der Stoischen Tugend, d. h. einer (vorgeblich) erlangten Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit, oder einer durch Vernunfteinsicht bestimmten Gleichgültigkeit gegen Vergnügen und Schmerz, bestehen lassen.

So gut die philosophirende Vernunft darüber mit dem Epikureer einverstanden ist, daſs Glückseligkeit sich nicht ohne Befriedigung der Neigungen der Selbstliebe und Sympathie denken lasse, und selbst durch Mäſsigung und Einschränkung der Begierden erhalten, und durch menschenfreundliche Gesinnungen und Handlungen erhöhet und befestigt werde, und allerdings Klugheit voraussetze: so muſs sie sich doch von ihm trennen, sobald er das vollständige höchste Gut in einer durch die Maxime der Klugheit zu erwerbenden Glückseligkeit bestehen läſst. Eben so wenig wird sie aber auch durch das Stoische Ideal der Glückseligkeit befriedigt, in wiefern in demselben die natürlichen Ansprüche des sinnlichen und von äuſsern Gegenständen abhängigen Theils unsrer Natur als unrechtmäſsig

 abge-

abgewiesen, und alle wahre Glückseligkeit aus dem blofsen Bewufstsein der durch diese Abweisung und Unterdrückung der sinnlichen Neigungen begründeten Unabhängigkeit von denselben unmittelbar hergeleitet wird.

Aus einer Vereinigung der Stoischen Sittlichkeit mit der Epikurischen Glückseligkeit gelingt es erst der philosophirenden Vernunft einigermaafsen, den Begriff des ganzen vollendeten Guts des Menschen zu entwickeln. Um diesen Begriff aber bestimmt und vollständig aufzustellen, bedarf sie 1) eines bestimmten, vollständigen und richtigen Begriffs von der Freiheit des Willens, welcher sowohl dem Epikurischen als dem Stoischen Systeme mangelte, da in dem einen das blofse Begehrungsvermögen, in dem andern aber die praktische Vernunft durch ihre unwillkürlichen Handlungen herrschten: 2) mufs sie nothwendig die Glückseligkeit, als bedingtes Gut, der Sittlichkeit als dem unbedingten, absoluten, obersten Gute, unterordnen, und iene mit dieser durch Würdigkeit als moralisch-vereinbar denken: und 3) endlich mufs sie zu diesem Zweck eben so sehr die Stoische Strenge in Absicht auf gebotene oder erlaubte Befriedigungen der sinnlichen Bedürfnisse und der pflichtmäfsigen und rechtmäfsigen Ansprüche auf physisches Wohlsein herabspannen und mildern, als die Epikurische Abhängigkeit und Weichlichkeit zur männlichen Würde und Selbstständigkeit emporheben.

Das Wohlsein eines Wesens, das neben der Sinnlichkeit auch praktische Vernunft besitzt, und wegen der letzteren als frei gedacht werden mufs,

das

das Wohlsein, welches den ehrenden Namen der Glückseligkeit verdienen soll, kann nicht aus den blofsen Befriedigungen der unwillkürlichen Foderungen des sinnlichen Begehrungsvermögens erfolgen, sondern es mufs auch dieienige Lust enthalten, welche Gegenstand des moralischen Gefühls ist, und an der Rechtmäfsigkeit und Pflichtmäfsigkeit eigenen und fremden Verhaltens empfunden wird; der Trieb nach Glückseligkeit kann also in einem moralischen Wesen nicht durch die blofsen Handlungen der eigennützigen Klugheit in Absicht auf physische Genüsse vollkommen befriedigt werden, sondern seine vollendete Befriedigung erfolgt erst (so weit dieselbe nämlich von innern subiektiven Bedingungen abhängt) aus der mit der Klugheit verbundenen und derselben übergeordneten Sittlichkeit, d. h. aus der Weisheit, aus den moralischen Handlungen der uneigennützigen Vernunft, durch innere Selbstzufriedenheit. So mufs zur wahren Glückseligkeit der sinnliche Trieb mit der praktischen Vernunft zusammenstimmen, und seine Befriedigungen müssen durch die letztre bestimmt worden seyn, wenn die moralische Selbstzufriedenheit erfolgen soll, ohne welche auch der physische Wohlstand für das vernünftige Wesen weder Dauer, noch Werth, noch wahre Annehmlichkeit haben kann. Die wahre Glückseligkeit, welche zu dem höchsten Gute des vernünftigen Wesens nothwendig gehören soll, mufs also in solchen Befriedigungen des sinnlichen Triebes bestehen, die zwar nur als Befriedigungen der eigenthümlichen unwillkürlichen Foderungen dieses Triebes den Zustand des Wohlbefindens begründen, aber eben deswegen auch dem reinvernünftigen Triebe, welcher mit dem sinnlichen zu-

sammenhängt, nicht widersprechen dürfen, weil, bei einem moralischen Widerspruche des Genusses mit dem Gewissen oder der praktischen Vernunft, auch selbst der Naturtrieb nach Vergnügen seine Rechnung nicht finden, sondern in seinem angenehmen äufsern Zustande durch innere Vorwürfe beunruhigt und gestört werden würde. Also nur die moralisch-nothwendigen und die moralisch-möglichen, d. h. die vom Sittengesetz theils gebotenen theils erlaubten Befriedigungen des Begehrens, blos die rechtmäfsigen Genüsse, machen das Wohlsein vernünftiger Wesen, dieienige Glückseligkeit aus, deren Erwerbung und Beförderung Zweck des moralischen Willens ist.

Eine solche Glückseligkeit, die der Sittlichkeit untergeordnet ist, und durch diese Unterordnung mit derselben in der genauesten Uebereinstimmung steht, setzt in dem handelnden und genufsfähigen Wesen gewisse Aufopferungen, gewisse Nichtbefriedigungen des sinnlichen Bedürfnisses voraus, welche aus dem blofsen Antriebe des eigennützigen Begehrens unmöglich erklärt werden können, sondern als uneigennützige Aeufserungen des reinen Willens gedacht werden müssen; denn allein aus einer um ihrer selbst willen frei beabsichtigten Gesetzmäfsigkeit kann dieienige Harmonie der Neigungen, und aus dem Bewufstsein der dabei zum Grunde liegenden uneigennützigen selbstständigen und wohlwollenden Gesinnung dieienige Gemüthsruhe und Selbstzufriedenheit erfolgen, ohne welche keine wahre Glückseligkeit möglich ist. Aber diese Glückseligkeit ist auch nicht ohne die gebotenen und erlaubten Befriedigungen der selbstischen und sympathetischen Neigungen möglich.

Die

Die beiden Gegenstände der zweierlei Grundtriebe der menschlichen Natur, des Triebes nach Vergnügen und des Triebes nach Gesetzmäſsigkeit, machen also in ihrer vollkommnen Vereinigung das höchste Gut des menschlichen Willens aus. Eine vollkommne Vereinigung derselben ist aber nur durch Unterordnung des einen unter den andern möglich. Allein der Trieb nach unbedingter Gesetzmäſsigkeit, der reinvernünftige oder uneigennützige Trieb der praktischen Vernunft, kann ohne Widerspruch schlechterdings nicht dem sinnlichen Triebe nach Vergnügen untergeordnet werden; die durch sich selbst gesetzgebende und an sich praktische Vernunft kann unmöglich der empirisch-bedingten, theoretischen Vernunft unterworfen werden; sondern das praktische Gesetz muſs als oberster Bestimmungsgrund des Willens in Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Neigungen aufgenommen werden, wenn das freie Subiekt durch freie Beabsichtigung der bloſsen Gesetzmäſsigkeit alle Befriedigungen widersprechender Foderungen des Begehrens vermeiden, und eben dadurch, was die äuſseren, von ihm unabhängigen Bedingungen des Wohlseins betrift, der Glückseligkeit würdig werden soll.

Wir haben die unterscheidenden Merkmale der beiden Haupttheorieen vom höchsten Gute, der Epikurischen und der Stoischen, kennen gelernt, und die Irrthümer in denselben aufgesucht, welche die Kritik der praktischen Vernunft zu berichtigen die Absicht hat. Die philosophirende Vernunft muſste nämlich vor einer genauen Untersuchung und vollständigen Entwicklung des ganzen menschlichen Erkenntnis- und Begehrungsvermögens, ihre eignen Kräfte und die Grenzen ihres Ge-

brauchs auf mancherlei Weise verkennen, und dadurch zu einseitigen und irrigen Behauptungen verleitet werden, die sich nur durch die Widersprüche, in die sie durch dieselben verwickelt wurde, ankündigen, und eben dadurch ihre eigene gründliche Widerlegung vorbereiten konnten. Eine solche Widerlegung enthält das zweite Buch der Kritik der praktischen Vernunft, welches Dialektik der reinen praktischen Vernunft überschrieben ist. Es beschäftigt sich mit einer Untersuchung des unvermeidlichen und natürlichen Scheins, welcher in Verwechslung der vorgestellten Dinge mit den Dingen an sich bemerkt wird, und die praktische Vernunft zu irrigen Begriffen von dem höchsten Gute und von dessen Verhältnisse zum menschlichen Willen verleitet. Die Vernunft fodert nämlich sowohl in ihrem spekulativen als in ihrem praktischen Gebrauche zu einem gegebenen Bedingten die unbedingte Totalität der Bedingungen. Diese Vollständigkeit der Bedingungen oder das schlechthin, in aller Beziehung, Unbedingte oder Absolute ist der nothwendige Gegenstand der reinen Vernunftidee. In praktischer Hinsicht strebt also die Vernunft nach dem Praktisch Unbedingten und Vollendeten, welches sie sich unter dem höchsten Gute, als vollständigen und letzten Gegenstand des vernünftigen Willens denkt. Sie verkennt aber ihre eigene Natur, und läſst sich durch den Schein, als wären die vorgestellten Dinge oder die Erscheinungen die Dinge an sich, wie sie unabhängig von unserm Vorstellungsvermögen vorhanden sind, zu irrigen Urtheilen über das höchste Gut verleiten, wenn sie dasselbe in dem Inbegriff der Erscheinungen anzutreffen, und also das Unbedingte innerhalb des Gebiets des Erkennbaren, wo alles

les als bedingt und abhängig durch Verstand und Sinnlichkeit vorgestellt werden mufs, zu finden glaubt. Der Irrthum der Vernunft entspringt aus der Uebertragung ihrer Idee des Unbedingten auf Erscheinungen als Dinge an sich; ihre Dialektik, ihre täuschende Vorstellungsart besteht darin, dafs sie ein blos regulatives Princip als konstitutiv, eine blofse Regel des Denkens als Gesetz der erkennbaren Gegenstände, als obiektives Naturgesetz, ansieht, da sich doch iene nur auf das Unbedingte bezieht, welches aufserhalb aller Erfahrung liegt, das konstitutive Princip aber auf das Gebiet der durchgängig bedingten Erfahrung einschränkt. Nun zeigt aber die Kritik der reinen Vernunft und die Theorie des Vorstellungsvermögens, dafs die Idee des Unbedingten nicht aufser uns in dem Dinge an sich, sondern in der eigenthümlichen Handlungsweise oder Form der Vernunft selbst gegründet sei, und dafs das Merkmal des Unbedingten den Gegenständen nur vermittelst der Vernunft, nur in wiefern sie durch Vernunft gedacht werden, aber keineswegs als Dingen an sich, zukommen könne; dafs also nur durch eine irrige Verwechslung das Merkmal des Unbedingten von den vorgestellten Dingen auf die nicht vorstellbaren Dinge an sich übergetragen werde. Auch in dem praktischen Felde der reinen Vernunft war ein solcher Irrthum bei der Aufsuchung des Unbedingten zu dem Praktisch-Bedingten so lange unvermeidlich, als noch keine vollständige Kritik des spekulativen sowohl als praktischen Vernunftvermögens die Gründe ienes täuschenden Scheins entdeckt und die Grenzen und Unterschiede des Gebiets des Erkennbaren, Denkbaren und Glaubhaften ausfindig gemacht und bestimmt vorgezeichnet hatte.

Die praktische Vernunft mufste in einen Widerstreit mit sich selbst gerathen, wenn sie ihren Grundsatz, das Unbedingte zu allem Bedingten zu suchen, auf Erscheinungen anwandte, indem sie den vollständigen und letzten Gegenstand des menschlichen Willens in der Sinnenwelt anzutreffen glaubte, und eben sowohl für erkennbar, als durch blofse menschliche Kräfte für erreichbar hielt. Wir werden in der Folge das Verhältnis des höchsten Gutes zur spekulativen sowohl als praktischen Vernunft und zum menschlichen Willen noch näher kennen lernen, und uns durch diese Betrachtungen den Weg zur natürlichen Religion bahnen.

Der wichtigste Gegenstand der ganzen Philosophie, auf dessen Bestimmung und Erörterung alle ihre, auch die subtilsten Untersuchungen am Ende abzielen, ist die Lehre vom höchsten Gute, vom vollständigen Zweck und Gegenstande des durch praktische Vernunft bestimmten, d. h. des reinen, sittlichen Willens, oder, welches dasselbe ist, von der Bestimmung des Menschen und dem Zweck der Schöpfung. Das grofse Thema aller wahren Philosophie, mit deren wichtigen Zwecken man nicht ihre oft geringfügig und unnütz scheinenden, aber nichts desto weniger unentbehrlichen, Hülfsmittel des Nachforschens verwechseln darf, das grofse Thema aller wahren Philosophie sind die Gründe unsrer Pflichten und Rechte in diesem, und unsrer Erwartungen für ein zukünftiges Leben; so wie ihr praktischer Zweck sittliche Veredlung und religiöse Kultur ist, so machen Moral und Religion die letzten wesentlichen Gegenstände ihrer wissenschaftlichen Untersuchun-

suchungen aus. Die Lehre vom höchsten Gute ist dasienige, was die Alten eigentlich unter Philosophie verstanden, eine Anweisung zu dem Begriffe von der menschlichen Bestimmung und dem ihr angemessenen Verhalten. Die philosophirende Vernunft strebt nun unermüdet, diese Lehre vom höchsten Gute zum Range der Wissenschaft zu erheben, und diese Wissenschaft beschäftigt sich mit der moralischen Religion. Allein die Weisheit, als dieienige unwandelbar-reine Gesinnung, welche das höchste Gut ernstlich zu befördern sucht, bleibt ein Ideal, das zwar obiektiv vollständig in der Vernunft enthalten ist, und in sofern praktische Realität hat, subiektiv aber von dem Menschen in keinem Zeitpunkte seines Daseins völlig erreicht werden kann, sondern nur ein Ziel seines unausgesetzten Strebens ausmacht.

Der Bestimmungsgrund des Willens, das höchste Gut in der Welt, d. h. eine der moralischen Würdigkeit angemessene Glückseligkeit, nach seinem besten Vermögen in sich und ausser sich zu befördern, darf nun aber keinesweges in einer eigennützigen Triebfeder gesucht werden. Er würde sonst allen moralischen Werth verlieren. Nur die freie Selbstbestimmung um der blossen Gesetzmässigkeit willen kann moralisch heissen. Auch die Beförderung des höchsten Guts kann kein unmittelbarer Gegenstand unsrer ursprünglichen sinnlichen Neigung seyn; das eigennützige Begehren darf uns nicht zu derselben bestimmen, sondern sie muss ein Gebot der uneigennützigen unparteiischen Vernunft seyn, wenn sie der Gesinnung unsers Willens Ehre machen soll. Ueberhaupt ist dasienige, wozu und

wofür

wofür sich der Wille bestimmt, nicht nothwendig mit dem einerlei, wodurch und warum er sich bestimmt; sein Gegenstand ist nicht nothwendig zugleich sein Bestimmungsgrund; die Triebfeder seines Entschlusses kann ihm durch ein von aller Willkür unabhängiges, unbedingt gültiges Gesetz vorgeschrieben und geboten seyn. Und so verhält es sich mit dem moralischen Gesetze der praktischen Vernunft, durch welches allein der Wille a priori bestimmt wird, das höchste Gut, die gröfste Sittlichkeit in Verbindung mit einer ihr angemessenen Glückseligkeit, sich zum Obiekt seines unaufhörlichen freien Strebens zu machen.

Heteronomie würde an die Stelle der Autonomie der Vernunft und des Willens treten, und blofse Klugheit die uneigennützige Rechtschaffenheit oder Moralität verdrängen, wenn dem Menschen erst irgend etwas Begehrenswerthes und Angenehmes vorgehalten werden müfste, welchem zu Gefallen er sich zur Befördrung des höchsten Gutes entschliefsen könnte und würde. Im Gegentheil giebt ihm seine Vernunft unmittelbar das unbedingte Gesetz, dem er sich voll Achtung unterwirft: Mache die Befördrung des höchsten Gutes zum Gegenstande der obersten Maxime deines Willens; strebe aus allem Vermögen durch Veredlung deiner selbst und Andrer der Glückseligkeit immer würdiger zu werden, und eine mit der Sittlichkeit harmonirende Glückseligkeit in dir und Andern zu befördern.

Ungeachtet ihm das Gesetz keineswegs alle Ansprüche auf Glückseligkeit verbietet, so schränkt es

es dieselben doch auf die Bedingung ihrer Uebereinstimmung mit der sittlichen Würdigkeit ein, und gebietet ihm unbedingt, nicht um der angenehmen Folgen seiner Handlungen willen, welche überdies nie völlig in seiner Gewalt sind, nicht um seiner eignen Glückseligkeit willen, sondern aus bloſser Einsicht der Vernunftmäſsigkeit, um der bloſsen Gesetzmäſsigkeit willen, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, die allgemeine moralische Wohlfahrt nach seinen besten Einsichten und Kräften und in dem ihm eigenen Wirkungskreise zu befördern. Hierdurch wird nicht geleugnet, daſs das höchste Gut in gewissem Verstande nicht blos Obiekt, sondern auch Bestimmungsgrund unsers Willens, ia sogar gewissermaaſsen Gegenstand der Neigung werden könne. Aber dennoch muſs hier die Freiheit sich das Gesetz selbst geben, nicht einem ihr fremden Gesetze, dem Naturgesetze des Begehrens, folgen. Der Grund, warum ich mich durch den Begriff des höchsten Gutes bestimmen lasse, die Befördrung desselben zum Gegenstande meiner obersten Maxime zu machen, dieser Grund muſs eigentlich doch in dem Begriff der vollkommensten Sittlichkeit liegen, welche als oberstes Gut in dem Begriffe des vollständigen Gutes gedacht wird; mithin liegt der eigentliche Bestimmungsgrund zuletzt doch im moralischen Gesetz. Eben so muſs das Gemüth erst dem praktischen Gesetz der Sittlichkeit gehuldigt, und aus freier moralischer Selbstbestimmung das Gefühl der Achtung für dasselbe in sich herrschend gemacht haben, wenn der bloſse Gedanke, die Menschheit ihrer erhabenen Bestimmung näher bringen, ernstlich und von ganzem Herzen (auch wo die Kräfte zur Ausführung nicht hinreichen) wenigstens zu

wol-

wollen, es mit Freude erfüllen und über sinnliche Reize emporheben, und so das höchste Gut zum Gegenstande einer edeln Neigung machen soll. Eine solche Neigung verdankt ihren sittlichen Werth dann keinesweges irgend einem Antriebe der Sinnlichkeit, sondern ihren übersinnlichen höheren Gründen, welche in der Freiheit und in dem Gesetz des Willens zu suchen sind. Der moralische Bestimmungsgrund des Willens darf also mit dem Gegenstande desselben nicht verwechselt werden: der wahre Bestimmungsgrund ist allein das praktische Gesetz, welches das höchste Gut zum Ziele des menschlichen Strebens aufstellt: der Gegenstand des durch dies Gesetz der praktischen Vernunft sich selbst bestimmenden Willens besteht in einer der sittlichen Würdigkeit angemessenen Glückseligkeit.

Das höchste Gut, unter welchem hier nicht das oberste, die Tugend, sondern das vollendete, das ganze Gut, nämlich Tugend in Verbindung mit der ihr angemessenen Glückseligkeit, verstanden wird, wurde eben sowohl vom Epikureer als vom Stoiker verkannt. Denn während dem ersteren bloſses Streben nach Glückseligkeit für Tugend galt, fand der letztere im bloſsen Bewuſstsein der Tugend die Glückseligkeit. Unser moralisches Gefühl und Gewissen aber sagen uns, daſs Klugheit nichts weniger sei, als Tugend und Sittlichkeit; unser sinnliches Gefühl auf der andern Seite findet im Bewuſstsein der

Tugend

Tugend zwar einen schätzbaren Theil und eine wichtige Bedingung des Wohlseins, aber noch nicht die vollständige Glückseligkeit.

Das höchste Gut besteht aus zwei wesentlich verschiedenen Bestandtheilen, deren keiner an die Stelle des andern gesetzt werden kann. Denn Streben nach Wohlsein ist keinesweges Sittlichkeit: die Sittlichkeit läſst sich nicht aus dem Triebe nach Vergnügen ableiten, ist vielmehr eine Beschaffenheit des freien Willens, deren Grund nur in dem übersinnlichen, zwar denkbaren, aber unbegreiflichen Theile der menschlichen Natur aufgesucht werden muſs. Die Sittlichkeit wird also nicht analytisch, durch Entwicklung des Begriffs vom Triebe nach Vergnügen, entdeckt. Vielmehr wirkt dieser Trieb nach physischen Gesetzen, von welchen der Wille, als ein freies Vermögen, sittlich oder unsittlich zu handeln, der Form und dem Grunde seiner Wirksamkeit nach, gänzlich unabhängig ist. Der sittliche Charakter würde ganz verschwinden, wenn er nicht als selbsterworbene Beschaffenheit der Person in ihrer Freiheit gedacht werden müſste, sondern aus ihren empirisch-erkennbaren Eigenschaften, aus mechanisch-wirkenden Naturtrieben abzuleiten wäre. Aber das Bewuſstsein der Erhabenheit über alle sinnlichen Bedürfnisse, oder der stoischen Sittlichkeit, enthält eben so wenig das, was zur eigentlichen Glückseligkeit erfodert wird. In Bestimmung der Begriffe von Glückseligkeit und Sittlichkeit, und der Verbindung zwischen beiden zum höchsten Gute, zeigt sich nun eine Dialektik der Vernunft, indem sie sich dabei in Antinomieen oder Widersprüche verwikkelt.

kelt. Eine Verbindung zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit ist praktisch nothwendig; denn sie ist uns durch das reine praktische Gesetz aufgegeben, welches uns gebietet, uns der Glückseligkeit durch Tugend würdig zu machen. Es entsteht daher die Frage: wie das höchste Gut praktisch-möglich sei? Wir werden also ienen Widerstreit der Vernunft über die Vereinigungsart der Tugend mit der Glückseligkeit aufzulösen haben. Die Auflösung der Antinomie der Vernunft in Beziehung auf die praktische Möglichkeit des höchsten Gutes macht den Gegenstand der transscendentalen Deduktion der Synthesis des Begriffs vom höchsten Gute aus.

Die Verknüpfung der beiden Bestandtheile des höchsten Gutes läſst sich auf zweierlei Weise annehmen. I. Vielleicht ist der Trieb nach Vergnügen, und mithin das Streben nach Glückseligkeit, der moralische Bestimmungsgrund, der Beweggrund zur Tugend; der eigennützige Trieb die Quelle der Moralität. Oder II. Tugend ist die wirkende Ursache der Glückseligkeit, Mittel zum Wohlsein und vollständigen Vergnügen.

Das Erstere, daſs Tugend auf Eigennutz, auf Streben nach Vergnügen gegründet werden könne, ist bisher als eine grundlose und sittenverderbliche Vorstellungsart bestritten und widerlegt worden. Die Synthesis, die Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit, läſst sich also nicht so bestimmen, als wenn die erstere nur durch den sinnlichen Trieb nach der letztern bestimmt und bewirkt würde. Eben so wenig findet die zweite Annahme Statt, daſs die Maxime der Tugend die Glückselig-

keit

keit selbst bewirke, dafs Tugend unmittelbar wirkliche vollständige Glückseligkeit gewähre. Denn die physischen Begebenheiten, von denen unser Schicksal und unser Glück oder Unglück zum Theil abhängt, und der Zustand unsrer physischen Empfänglichkeit für Freude und Leid, stehen unter physischen, mechanischen und psychologischen Gesetzen, die aufser unsrer Gewalt sind, und richten sich gar nicht nach moralischen Gesinnungen und Handlungen: die letztern können oft nicht ohne grofse Einschränkung des Wohlseins Statt finden; und unser Wohlstand hängt weit mehr von Welt- und Naturkenntnis, Talenten und physischen Kräften, als von den Handlungen unsers Willens ab. Das blofse Bewufstsein uneigennützig erfüllter Pflicht vermag uns auch nicht über alles Gefühl physischen Elendes zu erheben. Die Tugend steht also keineswegs mit der Glückseligkeit, wie Ursache und Wirkung, in einer unmittelbaren nothwendigen Verknüpfung. Wie ist nun dessen ungeachtet die Befördrung des höchsten Gutes praktisch möglich, und das Gesetz, das sie gebietet, dennoch wahr und gültig? Das Gesetz mufs uns doch etwas mögliches gebieten, wenn wir es nicht für ungereimt halten sollen. Eine Verknüpfung der Tugend mit der Glückseligkeit mufs also praktisch-möglich seyn, die Beförderung des höchsten Gutes, d. h. einer mit Sittlichkeit vereinigten Glückseligkeit, darf nichts Widersprechendes enthalten, wenn wir die Foderung des moralischen Gesetzes für wahr und gültig erkennen sollen. Ungeachtet wir nun, weder durch blofse Beförderung und Begünstigung des Triebes nach Vergnügen in uns und in Andern, die Tugend selbst befördern, weil eigennützige sinnliche Beweggründe keine Tugend erzeugen;

 noch

noch auch, durch Erweiterung und Befriedigung des uneigennützigen Triebes nach Sittlichkeit in Uns und in Andern, die physische Glückseligkeit nothwendig bewirken, deren wir und Andre bedürftig sind, und welche dem Grade der Tugend angemessen wäre, weil aus sittlichem Wohlverhalten nicht nothwendig Wohlbefinden, aus Sittlichkeit nicht nothwendig Glückseligkeit erfolgt, und die Natur, von welcher unser äufseres Schicksal abhängt, ihren eigenen Gang nimmt, ohne sich an die moralischen Gesetze und Handlungen der Freiheit zu kehren: ungeachtet also keine, nach Naturgesetzen bestimmte (physisch-nothwendige), Verknüpfung zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit Statt findet, bleibt der praktischen Vernunft doch noch ein Ausweg aus diesen Irrgängen, deren Dunkel ihr fast das moralische Gesetz verdächtig gemacht hätte.

Die Kritik sucht die Antinomie aufzuheben, den Widerstreit beizulegen, indem sie die praktische Möglichkeit des höchsten Gutes vor theoretischen Zweifeln rettet, und für den moralischen Glauben in Schutz nimmt. Es bleibt zwar ausgemacht, dafs Streben nach Vergnügen weder selbst Tugend sei, noch etwa an sich selbst zur Tugend führe: ihr Charakter ist Freiheit, Uneigennützigkeit und Heiligkeit. Die strenge Pflichterfüllung erschöpft die menschliche Natur weit mehr in uneigennützigen Aufopferungen und Entsagungen, als sie dieselbe durch Freuden und Genüsse stärkt und emporrichtet; wenigstens kann diejenige Zufriedenheit, welche sie am Ende gewährt, nur eine uneigennützige, fest ausharrende und nicht lohnsüchtige Gesinnung belohnen.

nen. Es bleibt schlechterdings falsch, dafs das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung enthalte. Ist es aber auch schlechterdings und unbedingt falsch, dafs Tugendgesinnung glücklich mache? Nur in sofern, als wir eine solche zweckmäfsige Verbindung des Wohlbefindens mit dem Wohlverhalten von der blofsen Natur erwarten, durch physische Ursachen möglich, und in der wirklichen Erfahrung in der Sinnenwelt (in diesem Leben) anzutreffen glauben. In der Erfahrung suchen wir umsonst nach einem nothwendigen Zusammenhange zwischen Tugend und Glückseligkeit, und stofsen vielmehr auf die gröfsten Widersprüche zwischen beiden. Die Sinnenwelt zeigt uns den Redlichen oft in Kummer und Elend, während der Lasterhafte eines ungestörten Glücks geniefst. Aber es läfst sich auch aus den Begriffen von Sittlichkeit und Glückseligkeit a priori erweisen, dafs kein physischer nothwendiger Zusammenhang zwischen beiden Statt finden könne. Dies Vermissen einer natürlichen Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit führt, vermittelst des moralischen Gebots, das höchste Gut zu befördern, das Bedürfnis der Religion herbei. Theoretisch bleibt uns zwar der nothwendige und durchgängige Zusammenhang des sittlichen Wohlverhaltens mit einem ihm angemessenen Wohlbefinden unbegreiflich; die Erfahrung zeigt uns denselben nicht; wir treffen ihn in der Sinnenwelt nicht an: aber praktisch-nothwendig ist uns die Annahme der Möglichkeit einer angemessenen Vereinigung der Tugend mit der Glückseligkeit, weil uns ohne sie die Annahme und Befolgung des Sittengesetzes widersinnig vorkommen

 müfste.

müfste. Durch die Voraussetzung der Möglichkeit des höchsten Gutes werden uns die Foderungen des Sittengesetzes praktisch - begreiflich. Da die Möglichkeit des höchsten Gutes nun nicht durch Erfahrung in der Sinnenwelt, nicht in diesem Leben angetroffen wird, so bleibt uns nichts übrig, als sie aufser dem Gebiet unsrer Erfahrung, aufserhalb der uns bekannten Sinnenwelt, in einem Leben, das für uns zukünftig ist, als möglich zu glauben. Die praktische Annahme, der praktische Glaube der Möglichkeit des höchsten Gutes, als der durchgängigen Verbindung zwischen Wohlsein und Sittlichkeit, mufs aber auch theoretisch-denkbar seyn. Die theoretische Vernunft kann sich nun die durchgängige Harmonie zwischen Glückseligkeit und Moralität, als das höchste abgeleitete Gut in der Welt, so wie die ganze Natur, von welcher unsre Schicksale abhängen, nicht begreiflich machen, ohne einen übersinnlichen, über alle Schranken der Sinnlichkeit erhabenen, Urheber der Natur vorauszusetzen, dessen Macht und Weisheit alle unsre Begriffe übersteigen mufs, um die physischen Begebenheiten mit den moralischen Thaten, die Schicksale mit dem Verhalten, die Glückseligkeit mit dem Grade der Moralität in durchgängige Uebereinstimmung zu bringen.

So führt uns also die praktische Vernunft in Beziehung auf den der menschlichen Natur wesentlichen Glückseligkeitstrieb, nicht ohne ein vermittelndes Räsonnement der theoretischen Vernunft, zur Religion, zum Glauben an einen Urheber, Regierer und Erhalter der moralischen Welt, in welcher eine gerechte Vertheilung der Glückseligkeit in Angemessenheit zur

Sittlich-

Sittlichkeit möglich ist. Wir erkennen zwar nicht die natürliche und nothwendige Verbindung des Bewufstseins der Sittlichkeit mit der Erwartung einer ihr angemessenen Glückseligkeit, als Folge der ersteren, aber die Kritik überzeugt uns doch von der Denkbarkeit einer solchen Verbindung mittelst der auch theoretisch nothwendigen Voraussetzung eines intelligibeln Urhebers einer solchen Einrichtung der Natur. Hat nun die theoretische Vernunft nichts wider die Denkbarkeit oder logische Möglichkeit des höchsten Gutes einzuwenden, findet sie sogar die Voraussetzung einer unbedingten Weltursache nothwendig; so hat die reine praktische Vernunft freien Raum, und begründet den Glauben an eine moralische Welt, Gottheit und Unsterblichkeit. Dabei fodert sie unbedingt Sittlichkeit, als das oberste Gut, als die erste Bedingung des höchsten vollständigen Gutes, und ordnet derselben die Glückseligkeit, als eine vom sittlichen Verhalten abhängende, aber durch dasselbe moralisch nothwendige Folge, unter. Sittlichkeit mufs aus Freiheit hervorgehen, und kann nur von der Freiheit gefodert werden; sie steht also in unsrer Gewalt: Glückseligkeit beruht einerseits auf unsern Bedürfnissen und der Richtung unsrer Neigungen, und mufs andrerseits von der Natur aufser uns in Beziehung auf unsre Sinnlichkeit erwartet werden; sie steht also nicht unmittelbar in unsrer völligen Gewalt; denn wir vermögen nur sehr wenig über den Zusammenhang und Lauf der Natur, und der Erfolg unsrer Bemühungen bleibt immer ungewifs. Ist nun dennoch Beförderung einer der Tugend angemessenen Glückseligkeit unsre Pflicht, so müssen wir die Ergänzung unseres Unvermögens dem

erhabenen Wesen überlassen, dessen Idee uns allein das moralische Gesetz und dessen Foderungen begreiflich machen, und uns über unsre Bestimmung beruhigen kann. Die Verbindung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit können wir nur als mittelbar denken; denn sie setzt eine moralische Einrichtung, und folglich einen moralischen Urheber der Welt voraus, welcher iene Uebereinstimmung mit dem Verhalten möglich macht. Nun beruht der Glaube an das Dasein eines moralischen Welturhebers, Regierers und Erhalters zuletzt nicht auf theoretischen, sondern auf reinen praktischen Vernunftgründen. Denn die praktische Nothwendigkeit, das höchste Gut zu befördern, enthält das Bedürfnis der Religion, und gründet den Glauben an das Dasein Gottes. Es fehlt uns an Erkenntnis und Einsicht der Möglichkeit des höchsten Guts; die Erfahrung läfst uns keinen nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit erkennen; die theoretische Vernunft verläfst uns also in den Angelegenheiten der Moralität und Religion. Aber eben dadurch erhalten diese Angelegenheiten der Moralität und Religion ihren eigenthümlichen Charakter; der Mangel des Wissens führt durch reine praktische Vernunft zum Glauben, das Dunkel der Gegenwart nährt Hoffnungen für die Zukunft, und das Gefühl eignen Unvermögens belebt das Vertrauen auf eine höhere Macht; kurz, das uneigennützige Streben in Tugend und Religion besteht nur mit der Unwissenheit und Kurzsichtigkeit der theoretischen Vernunft. Die Vernunft herrscht als praktische, und ihr gebührt der Vorrang vor der theoretischen oder spekulativen. Woher aber dieses Uebergewicht

des

des praktischen Interesse über das spekulative, der praktischen über die theoretische Vernunft?

Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen

Unsre Vernunft ist einerseits theoretisch, andrerseits praktisch, in der erstern Rücksicht auf Erkenntnis, in der andern auf Handlungen gerichtet, dort abhängig und bestimmbar, hier unabhängig und selbstbestimmend. Ursprünglich und für sich selbst betrachtet mufs die Vernunft praktisch, auf Handlungen gerichtet, unabhängig und selbstbestimmend seyn; denn wie könnte Abhängigkeit und Bestimmbarkeit den Charakter desienigen Vermögens ausmachen, durch das wir allein der Idee des Unbedingten, Absoluten und Unbegrenzten fähig sind, durch welches allein Einheit und Zusammenhang in unsre Erkenntnisse und Handlungen gebracht wird?

Im theoretischen Gebrauche unsrer Vernunft hängt unser Geist von äufseren Bedingungen ab; unsre Vorstellungen und ihre Gesetze werden bei demselben auf etwas Gegebenes angewandt, und die Begriffe der theoretischen Vernunft sind leer, wenn sie nicht durch Verstand und Sinnlichkeit einen Stoff zum Inhalt bekommen. Im Erkennen, im Denken bestimmter Gegenstände, ist unser Geist mit seinen Vorstellungen in eine eigne Sphäre eingeschlossen, begrenzt in seiner Thätigkeit durch die Sinnenwelt, abhängig von Erfahrung,

kurz endlich. Innerhalb des Gebiets der Vorstellungen gedacht, im empirischen Selbstbewufstsein, kömmt uns das Ich durch die Vorstellung, seine eigene Thätigkeit, nothwendig als begrenzt, bestimmt nach Gesetzen, abhängig und endlich vor: die theoretische Vernunft ist beschränkt, bedingt und relativ. Aber können wir im vernunftmäfsigen Denken bei dieser Abhängigkeit, Begränztheit und Endlichkeit stehen bleiben? können wir uns ein Ich unter dem Charakter des blos Bestimmbaren, Relativen, Bedingten und Endlichen dennoch als wahres Ich — können wir den Geist, als solchen, uns blos als Begrenztes und nur unter äufseren Bedingungen Mögliches denken? Es giebt für uns keine Abhängigkeit ohne eine Unabhängigkeit, keine endliche Thätigkeit ohne eine unendliche, kein Nicht-Ich ohne ein Ich, kein Obiekt ohne ein Subiekt, keine theoretische ohne eine praktische Vernunft. Die Möglichkeit des Bewufstseins bleibt uns unbegreiflich, ohne Voraussetzung eines reinen, für sich selbst vorhandenen, sich selbst setzenden, d. h. sich seiner selbst unmittelbar bewufsten Ich, welches allem Nicht-Ich, Allem, was im Bewufstsein vorkommen kann, ia dem empirischen Bewufstsein selbst, vorhergehen mufs, und dadurch, dafs es aus nothwendiger Thätigkeit sich selbst ein Anderes (ein Nicht-Ich) entgegensetzt, Vorstellung und Bewufstsein von etwas aufser sich erst möglich macht. Besteht nun das Wesen der reinen praktischen Vernunft in nichts anderm, als in dem reinen, intelligibeln, übersinnlichen Ich, als absolutem Subiekt, ohne dessen Voraussetzung keine Unterscheidung zwischen Subiekt und Obiekt, und keine Vereinigung beider durch die Vorstellung, mithin weder Vorstellung noch Bewufstsein möglich

ist;

ist; so kann man aus dieser nothwendig zu denkenden reinen Selbstständigkeit und Thätigkeit unsers Geistes das Primat oder den Vorzug der praktischen Vernunft vor der theoretischen ableiten. Durch praktische Vernunft sollen wir uns Alles, was Gegenstand der theoretischen seyn kann, gleichsam unterwerfen; der vernünftigen Natur soll die sinnliche unterthan seyn, das Irdische dem Himmlischen weichen; bei dem Gegentheil gäben wir unsre Geisterwürde, unsre Selbstheit auf; unterwürfe sich das reine Ich dem empirischen, die Vernunft den Sinnen, so sänken wir selbst zu bloſsen Obiekten herab, unser Selbst verlöschte, wir würden zu bloſsen Bestandtheilen der mechanischen und materiellen Welt.

Im Erkennen sollen wir allerdings den Stoff von auſsen empfangen, leidentlich aufnehmen, nicht unsrer Phantasie freien Lauf lassen, sondern uns durch Wahrnehmung belehren; allein wie wäre dieses Empfangen und Auffassen ohne alle Selbstthätigkeit möglich? wie wäre dieser theoretische Vernunftgebrauch ohne Voraussetzung der praktischen Vernunft, eines reinen ursprünglichen Triebes nach Wahrheit möglich? So wie wir aber im Erkennen uns von den Gegenständen bestimmen lassen, so macht das Selbstbestimmen der Gegenstände das Wollen und Handeln aus. Hätte die theoretische Vernunft den Vorzug vor der praktischen, so machte Wissen und Erkennen, mithin das Begrenzte, den letzten Zweck aus; Bestimmtwerden, mithin Abhängigkeit und Endlichkeit wäre das Ziel, auf welches alles Wollen und Handeln, alles Selbstbestimmen, Hervorbringen und Thun hinstrebte; das höchste Gut läge auſser uns, das Sich-selbst-verlieren im Gegenstande,

Aufhören des Bewufstseins unsrer selbst als moralisch-freier Wesen durch das entäufsernde Anschauen, wäre unsre Bestimmung.

Alle Gemüthsvermögen des Menschen sind bestimmt zur Entwicklung und Aeufserung zu kommen: dazu treibt der Lebenstrieb nothwendig hin, weil nur unter dieser Bedingung er selbst befriedigt werden, und Leben und Bewufstsein Statt finden kann. Wo ein Trieb wirkt, da ist im Bewufstsein ein Interesse vorhanden, d. h. eine unwillkürliche, mehr oder weniger lebhaft gefühlte, mehr oder weniger deutlich wahrgenommene, Neigung für die Befriedigung der bestimmten Foderung des Triebes. Interesse heifst die Neigung, sofern wir uns derselben als eines mächtigen inneren Bestimmungsgrundes bewufst sind. So giebt es ein intellektuelles und ein moralisches Interesse, weil der Trieb auf Einheit der Vorstellungen und auf Einheit der Handlungen gerichtet, und mithin eine Neigung zur Wahrheit und zur Sittlichkeit vorhanden seyn kann. Die gedachte Neigung heifst Interesse, und besteht in einem Princip, die Entwicklung und Aeufserung des Gemüthsvermögens, auf dessen Gegenstände sie gerichtet ist, zu befördern. Alle Gemüthskräfte vereinigen sich im Ich, als in der Urquelle, von welcher sie ausflossen. Die Urkraft unsers Geistes, der reine unbedingte Lebenstrieb, die Vernunft, als das Vermögen der Principien, mufs natürlich allen Gemüthskräften ihre Richtung und ihr davon abhangendes Interesse bestimmen, ohne sich ihr eigenes Interesse von irgend einer andern Kraft bestimmen zu lassen. Das Ich, das reine Selbst, die Urbedingung aller theoretischen und praktischen Philosophie, handelt

durch

durch die verschiedenen Gemüthskräfte nur auf verschiedene Weise, ohne eigentlich aus getrennten einzelnen für sich subsistirenden Kräften zu bestehen; schöpft Alles aus sich selbst, und kann nur durch sich selbst zu etwas Anderm gelangen. Das Ich also oder die reine Vernunft ist und wirkt unbedingt, blos um zu seyn und zu wirken; sonst wäre Ich nicht Ich, Vernunft nicht Vernunft. So wie Alles im Gemüthe durch das Ich und für das Ich ist, so hängt auch das besondre Interesse der einzelnen Gemüthsvermögen von dem unbedingten Triebe der Vernunft ab, auf dessen ungehinderter harmonischer Thätigkeit ihr eigenes höchstes Interesse beruht.

Das spekulative oder intellektuelle Interesse der Vernunft geht auf systematische Einheit und Vollständigkeit der Erfahrungsbegriffe und empirischen Naturgesetze, weil davon der möglichst vollkommene Gebrauch unsers Erkenntnisvermögens abhängt. Wir interessiren uns, im philosophischen Räsonnement über die Einrichtung der erkennbaren Welt, für ihre Zweckmäſsigkeit, d. h. für ihre Angemessenheit zu dem ausgebreitetesten Gebrauche des Erkenntnisvermögens, und gründen auf unser spekulatives Interesse gewisse subiektive Maximen oder logische Grundsätze, welche die systematische Einheit unserer Erkenntnis befördern, indem sie dem Verstande eine Bahn des Nachforschens vorzeichnen, und ihn anleiten, in seinem gültigen empirischen Gebrauche, der Vernunftidee gemäs, zu immer höheren Bedingungen aufzusteigen, ohne zu wähnen, im Erfahrungsgebiete die Totalität der Bedingungen, oder das in aller Beziehung Unbedingte ie erreicht zu haben, oder irgend einmal erreichen zu können.

Das

Das praktische Interesse der Vernunft geht auf die Entschliefsungen und Gesinnungen des Willens, nach dem letzten und vollständigen Zweck, der gröfstmöglichen Einheit zwischen Natur und Freiheit, mithin nach einer moralischen Glückseligkeit, hinzustreben. Im spekulativen Gebrauche der Vernunft interessirt uns eine möglichst deutliche und vollständige Uebersicht des Naturzusammenhanges in seiner Gesetzmäfsigkeit und Angemessenheit für den Gebrauch unsers Beurtheilungsvermögens: wir streben daher nach Erweiterung unsers Gesichtskreises, und suchen unsere Wahrnehmungen unter einander zu verbinden, allgemeineren Erfahrungen unterzuordnen, und auf Naturgesetze zurückzuführen. Die Vorstellungen sollen, sofern sie nicht von uns selbst allein, sondern von den Gegenständen (auf eine übrigens unbegreifliche Weise) abhängen und empirische Erkenntnisse ausmachen, dem spekulativen Interesse zufolge, mit den höchsten Regeln unsers denkenden Geistes übereinstimmen; daher bemühen wir uns, zur Einsicht dieser nothwendigen Uebereinstimmung zu gelangen, und unsere Erkenntnisse immer zusammenhängender und vollständiger zu machen. Das praktische Interesse geht auf Gegenstände, sofern wir sie selbst hervorbringen und für das Bewufstsein realisiren sollen, d. h. auf Handlungen, durch welche wir uns nicht den Wahrnehmungen überlassen, und ihren Stoff nach unwillkürlichen Verstandesregeln unvermerkt zum Erfahrungsganzen verknüpfen, sondern vielmehr die Erfahrung selbst modificiren, nach der Vorstellung praktischer Vorschriften die Ordnung und Beschaffenheit gewisser Erscheinungen selbstthätig bestimmen. Hier strebt nun die Vernunft nach Erweiterung des

Wir-

Wirkungskreises für den Willen, um die innigste Uebereinstimmung seiner Thätigkeit bei der weitesten Ausbreitung derselben zu befördern. Das praktische Interesse fodert freie ungehinderte Thätigkeit, weil Hindernisse Widerstreit beweisen, der ihrem nach der höchsten und allgemeinsten Harmonie alles Wirkens und Lebens hinstrebenden Wesen ganz zuwider ist. Das Interesse für Erweiterung des Wirkungskreises setzt Schranken voraus, die hinweggenommen, widerstreitende Hindernisse, die gehoben werden sollen. Die reine Vernunft an sich kann, genau genommen, kein Interesse für Zusammenstimmung und Einheit mit sich selbst haben, weil ihre eigenen Principien und Behauptungen ursprünglich einander nicht widersprechen können, ohne sich selbst und so die Vernunft aufzuheben. Aber wiefern die Vernunft nicht Vernunft an sich, nicht völlig rein, sondern theoretisch und empirisch-bedingt ist, ist sie eben beschränkt und abhängig; dadurch entsteht denn Interesse für die Erweiterung ihrer Sphäre, für die Ausdehnung und wo möglich Aufhebung der Schranken. Hieraus läfst sich schon sehen, dafs die Vernunft an sich praktisch, und nur in Bezug auf etwas aufser ihr Gegebenes theoretisch sei; dafs daher das praktische Interesse ursprünglich und der Vernunft selbst eigenthümlich sei, in wiefern sie ihre Unabhängigkeit, Harmonie und Selbstständigkeit, welcher in den Verhältnissen ihres theoretischen und empirisch-bedingten Gebrauchs Abbruch geschieht, zu erhalten, zu befördern, und, so weit sie verloren gegangen, wiederherzustellen nothwendiger Weise strebt.

Wenn wir die natürlichen Unterschiede der Ausdrücke sorgfältig beobachten wollen, so können

wir die blofse Handlung des Fürwahrhaltens nicht eigentlich der praktischen, sondern nur der theoretischen und spekulativen Vernunft beilegen. Iede Ueberzeugung, iedes Fürwahrhalten, iede Annahme ist der (logischen) Form nach theoretisch, wird durch Denken, Urtheilen, Schliefsen, Erkennen hervorgebracht, und kommt also der Vernunft nicht als gesetzgebendem und gebietendem, sondern als forschendem und denkendem Vermögen zu. Aber der Grund sowohl als der Stoff des Fürwahrhaltens mufs nicht nothwendig theoretisch und spekulativ, sondern kann auch sehr wohl praktisch seyn. Die praktische Vernunft kann sowohl den Inhalt als die Nothwendigkeit irgend einer Ueberzeugung bestimmen, die ihrer Form nach doch immer theoretisch bleibt, weil sie sich auf die Gesetze des Denkens und Urtheilens stützen, und mit denselben vollkommen übereinstimmen mufs. Die Frage ist nur, ob unser Geist gewisser Ueberzeugungen fähig ist, zu denen nicht nur der Stoff und Inhalt, sondern auch der Bestimmungsgrund, in den Regeln seiner Gedanken und Urtheile und in der ihm durch Erfahrung bekannten Sinnenwelt und ihrer Einrichtung gar nicht anzutreffen ist? Sollte etwa alles Fürwahrhalten blos auf die Gegenstände der äufsern und innern Erfahrung eingeschränkt seyn, von denen sich die theoretische Vernunft mittelst empirischer Begriffe und der auf sie gebauten Schlüsse überzeugt, und zu deren Annahme sie durch sinnliche Wahrnehmbarkeit und durch die Gesetze der Erkennbarkeit berichtigt wird; so müfste man dem theoretischen und spekulativen Gebrauche der Vernunft den Vorrang einräumen; dann hätte die Vernunft nichts zu denken, nichts in ihre Ueberzeugungen aufzu-

nehmen,

nehmen, als was zu ihrer natürlichen Einsicht gehörte, was theils logisch-nothwendig wäre, indem es durch die Regeln des Denkens wesentlich bestimmt würde, theils sich aus der Erfahrung ergäbe. Alles Fürwahrhalten beschränkte sich dann auf das empirische Wissen und Erkennen und auf solche Ueberzeugungen, die nach den logischen Regeln mit demselben zusammenhiengen; nichts würde als wirklich anzunehmen seyn, dessen Dasein und Beschaffenheit durch keine Erfahrung verbürgt würde, oder nicht nach Erfahrungsregeln geschlossen werden müfste. Das Fürwahrhalten hätte dann einen blos theoretischen Grund und Gegenstand, und der spekulativen Vernunft käme das Primat zu. Sollte aber in dem reinen Ich, in der unbedingten Selbstthätigkeit der menschlichen Natur (ohne deren Voraussetzung alles Wissen und Handeln, und mithin alle Metaphysik und Moral als eitler Wahn anzusehen und gänzlich unbegreiflich sind), sollte (was eben dasselbe heifst) in der praktischen Vernunft, d. i. in der reinen Vernunft an sich selbst, ein ursprüngliches Streben nothwendig angenommen werden müssen, ohne welches sich selbst die Aeufserungen des theoretischen Vermögens nicht denken liefsen, und durch welches die Vorstellung, mithin die theoretische Annahme gewisser vor allem Bewufstsein bestimmten Gegenstände unvermeidlich würde; so müfste man der praktischen Vernunft den Vorrang zuerkennen. Wo nämlich die Sinnlichkeit nichts zu erkennen darbietet, da hört Erfahrung und die auf sie gegründete Einsicht auf: aber in dem ursprünglichen Wesen unsers Geistes kann doch ein Grund und Stoff zu gewissen Ideen liegen, welche über alle Erfahrung hinausgehen, und diese Ideen können dadurch ihre Gültigkeit erhalten,

halten, weil sie unmittelbar aus der reinen Vernunft hervorgehen, und allen Erfahrungsbegriffen erst Bestand geben und einen festen Beziehungspunkt anweisen. Solche Ideen, welche sich nicht aus Erfahrungen und sinnlichen Bedürfnissen ableiten lassen, auch keinesweges zur Befriedigung der Wifsbegierde und des blofsen Triebes nach Einheit unsrer Ueberzeugungen erzeugt und aufgestellt werden, zwecken nicht zu dem theoretischen und spekulativen Interesse ab, sondern reifsen dasselbe vielmehr aus seinen Schranken heraus, um der freien moralischen Thätigkeit einen unabsehlichen Kreis zu eröffnen. Diese Ideen, welche wir ihres subiektiven Grundes und ihrer obiektiven Beziehung wegen rein-praktisch nennen wollen, sind zwar ihrer logischen Form nach theoretische Positionen (weshalb sie nothwendig alles Ungereimte und Widersprechende ausschliefsen) aber sie entspringen aus ursprünglichen Principien a priori der reinen Vernunft als praktischen; sie sind nämlich mit den unbedingten Foderungen des reinen Sittengesetzes, des unveränderlichen Gesezzes des absoluten Ich, unzertrennlich verknüpft, sind dem praktischen Interesse der lautern Menschheit unentbehrlich, weil nur durch sie den Handlungen derselben eine feste Richtung gegeben, und das erhabene Ziel eines unaufhörlichen Strebens vorgesteckt wird. Ohne die Stimme des moralischen Gesetzes zu vernehmen, ohne durch praktische Vernunft uns der Würde unsrer Bestimmung bewufst zu seyn, würde die theoretische Vernunft herrschen, oder vielmehr der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft würde wegfallen, da es gar keine praktische gäbe, und blofser praktischer Verstand würde unter

dem

dem Titel der Klugheit den sinnlichen Trieb leiten; alles Streben nach Einheit und Vollständigkeit unserer Einsichten würde blos in so weit Statt finden, als unsre Gemächlichkeit und Ruhe im Genieſsen durch den Mangel derselben etwa gestört werden könnte; ein Ideal für unsre Handlungen würde blos das durch Einbildungskraft und theoretische Vernunft erzeugte Ideal der Glückseligkeit seyn, wobei uns nichts berechtigen würde, mit einem Glauben und mit einer moralischen Zuversicht die Grenzen der Erfahrung zu überfliegen, innerhalb deren wir allein mit einiger Sicherheit und Ruhe unser sinnliches Wohl besorgen können. In Beziehung auf das bloſse Handeln als solches, d. h. in Absicht auf die Entschlieſsungen, Maximen und Gesinnungen des Willens und die Befriedigung unsers unparteiisch richtenden Gewissens sehen wir uns genöthigt und sind augenblicklich bereit, den empirischen Ueberzeugungen Alleingültigkeit abzusprechen, unsern Geist über die Gegenwart hinaus auf Vergangenheit und Zukunft zu richten, über die Natur zur Freiheit, über das Sichtbare zum Unsichtbaren, über die Erde zum Himmel, über die Welt zur Gottheit, vom Sterblichen zum Unsterblichen, vom Endlichen zum Unendlichen zu erheben, mit Glauben und Zuversicht in die Ewigkeit hinauszublicken, und vertrauensvoll eine solche Entwicklung aller Anlagen, eine solche Auflösung des Widerstreits dieses Erdenlebens, eine solche himmlische Aernte der irdischen Aussaat zu erwarten, wie unserm gegenwärtigen Bestreben angemessen seyn wird.

Was also für die spekulative Vernunft geltend gemacht und zur Annahme dargeboten wird,

 muſs

mufs nicht nothwendig aus ihrem eigenen Wesen entspringen, und durch ihre Gesetze bestimmt werden. Durch sie ist zwar allein Ueberzeugung und Fürwahrhalten möglich; aber die Gegenstände, welche den Inhalt der Ueberzeugung ausmachen, können wohl aufserhalb aller Spekulation bestimmt seyn, so wie der Grund, die logisch-richtigen und spekulativ-wahren Ueberzeugungen fest zu behaupten und ins praktische Leben übergehen zu lassen, aufserhalb der Erfahrung sowohl als aller theoretischen Regeln gesucht werden mufs. Der Vorrang der praktischen Vernunft mufs es seyn, welcher die spekulative nöthigt, mit ihren theoretischen Einsichten und Ueberzeugungen gewisse praktische Begriffe von übersinnlichen Gegenständen und Verhältnissen zu verknüpfen, welche zwar nicht zur Erweiterung und Bereicherung unsrer positiven Einsichten, aber doch zur Ausbreitung des praktischen Wirkungskreises dienen, und zur Leitung, Selbstermunterung und Stärkung des Willens unentbehrlich sind. Hierdurch wird am Ende selbst das spekulative Interesse nicht verletzt, sondern befördert; denn es ist demselben völlig angemessen, dafs durch die praktische Vernunft alles anmaafsende Ableugnen des Unsichtbaren und Unbegreiflichen, und alles absprechende Entscheiden wider die Möglichkeit übersinnlicher Verhältnisse, abgewiesen wird, ohne doch den Schwärmereien einer von sinnlichen Neigungen erhitzten Einbildungskraft irgend einen Spielraum zu gönnen. Der spekulative Vernunftgebrauch mufs dem praktischen untergeordnet seyn, wenn eine Vereinigung des doppelten Interesse Statt finden soll. Alles Wissen, alle Einsicht, alle Talente und Geschicklichkeiten haben

ben nur einen bedingten Werth für die unparteiische Vernunft der reinen Menschheit; ihr Werth sinkt immer tiefer, ie mehr sie Aeufserungen der blofsen unwillkürlich handelnden Natur sind, und ie weniger sie einem sich durch praktische Vernunft leitenden freien Willen angehören, welcher von denselben als zufälligen Mitteln einen gesetzmäfsigen Gebrauch macht. Alles spekulative Interesse bekommt erst durch das praktische Bestand und Gehalt; unsere Kenntnisse zu erweitern, Einsichten zu berichtigen, Ueberzeugungen zu ergänzen und auf immer höhere Einheit zu bringen, achten wir nur in sofern der Mühe des Nachdenkens und der Uebernahme mancher Beschwerden werth, als wir auch dadurch unsre geistige Bestimmung zu ehren und der reinen Wahrheit, ohne die es keine Tugend giebt, mit moralischer Uneigennützigkeit zu huldigen glauben.

Das Interesse, welches uns zu den Untersuchungen und Betrachtungen der theoretischen Philosophie antreibt, ist zwar zunächst spekulativ; denn es bezieht sich auf Erkenntnisse; uns liegt hierbei an Einheit, Vollständigkeit und Festigkeit unserer Ueberzeugungen und Urtheile überhaupt. Aber am Ende ist doch dieses spekulative Interesse einem praktischen untergeordnet, und kann nicht ohne Befriedigung dieses letzteren volle Befriedigung finden. Der Trieb zum Wahren wirkt zunächst bei dem Vorhaben, sich mit den Gründen unsrer Vorstellungen von uns selbst und von irgend Etwas aufser uns bekannt zu machen; aber dieser Trieb zum Wahren, als solchem, gründet sich am Ende doch eigentlich auf einen andern Trieb des menschlichen Geistes,

auf welchem seine eigentlichste Würde beruht, auf den Trieb zum Absolut-Guten; das theoretische und spekulative Interesse stützt sich mithin eigentlich selbst auf ein praktisches oder moralisches. Der Grundtrieb des Menschen, durch welchen sich seine Vernünftigkeit und Freiheit ankündiget, durch welchen er Leben und Dasein hat, ist der praktische Trieb nach vollständiger Uebereinstimmung mit sich selbst. Aus diesem Triebe, in welchem das Wesen der Vernunft besteht, und welcher an sich praktisch genannt werden mufs, weil er nothwendig auf selbstthätiges Handeln gerichtet ist, aus diesem Triebe nach Uebereinstimmung des Geistes mit sich selbst entspringt nicht nur zunächst das moralische Streben nach Güte der Gesinnungen, sondern mittelbar auch das intellektuelle Streben nach Wahrheit der Erkenntnisse. Wir suchen das Wahre um des Guten willen, und zwar um desjenigen Guten willen, welches an und in sich selbst, nicht erst in Bezug auf etwas Andres, gut ist. Nach Wahrheit als Wahrheit streben heifst ein reines Interesse für Wahrheit fühlen, heifst die vollkommenste Eintracht und Uebereinstimmung des Geistes sich zum Ziele machen, in der Gesetzmäfsigkeit und Harmonie seines Wollens sein höchstes Gut suchen, und eben darum nach Gesetzmäfsigkeit und Harmonie im Denken streben. So ist das Interesse für spekulative Philosophie dem Interesse für die praktische untergeordnet, und nur durch die letztere einer vollendeten Befriedigung fähig. Alle unsre Spekulationen werden nicht für eine eitle Wifsbegier, sondern für die edle, des Menschen würdige, Absicht angestellt, die Gründe unsrer Ueberzeugungen von unsern

sern Pflichten und Rechten in dem gegenwärtigen Leben und von unsern Erwartungen für die verborgene Zukunft, nach ihrem innern Gehalte kennen zu lernen, und durch die Entscheidung über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit und über den nothwendigen Inhalt unsrer Erkenntnisse und Urtheile immer einiger mit uns selbst zu werden. Denn diese Einheit des Menschen mit sich selbst macht nach iedes Vernünftigen innigstem lebendigstem Gefühl und Bewufstsein das eigentliche Wesen seiner Bestimmung aus. Freiheit, Gottheit und Unsterblichkeit sind die erhabenen Gegenstände aller Philosophie. Der gemeine gesunde Verstand ist von der Freiheit des Willens, von der Existenz eines gerechten Richters und Vergelters der menschlichen Thaten, und eben darum auch von einem Leben nach dem Tode überzeugt; es ist das Geschäft der philosophirenden Vernunft, die Gründe, auf welchen diese wichtigen Ueberzeugungen ruhen, zu erforschen, zu prüfen und nach ihrer Haltbarkeit kennen zu lehren, und den Menschen, welcher sich allmählich von dunkeln Gefühlen zu deutlichen Begriffen erheben mufs, und hierbei beunruhigenden Zweifeln nicht entgehen kann, vor der Gefahr zu schützen, sich selbst miszuverstehen, und, in der Uneinigkeit mit sich selbst, vom Pfade der Wahrheit verirrt, in trostlose Labyrinthe des Irrthums sich zu verwickeln. Den Stoff und die Grundlage aller Philosophie machen gewisse Handlungen des Geistes aus, welche an gewissen Thatsachen in den Ueberzeugungen des gemeinen gesunden Verstandes enthalten sind. Sie stellt ihre Untersuchungen blos in der Absicht an, um zu der Einsicht zu gelangen, in wiefern sich alles unser Denken und Handeln auf iene Handlungen stützen,

 von

von ihnen ausgehen und zu ihnen zurückgehen müsse, d. h. warum dieselben nothwendig und für uns unumstöfslich sind.

Der ächten Philosophie ist es um eine solche Eintracht des Menschen mit sich selbst zu thun, welche auf dem unerschütterlichen Grunde selbsterrungener Ueberzeugungen von den absolutnothwendigen Gegenständen des menschlichen Denkens und Handelns beruht. Sie will uns, durch Entwicklung dunkler Gefühle und geheimer Ahndungen der unverdorbenen Menschheit, zu deutlichen Begriffen von dem Wesen, dem Werthe und der Bestimmung des Menschen emporheben, den Glauben des gesunden Verstandes an Pflicht und Recht, an Gott und an ein ewiges Leben von falschen Zusätzen und unächten Beimischungen läutern und in seiner Reinheit und Festigkeit darstellen; sie will und soll im Menschen den erhabenen, beseligenden Glauben an die Freiheit seines Geistes wecken, beleben und stärken; sein sittliches Gefühl für edle Thaten entzünden, und dem Genius der allgemeinen Humanität eine immer mächtigere ausgebreitetere Herrschaft in dem menschlichen Herzen erobern; sie will und soll den sinnlichen Menschen allmählich vom Zwange des thierischen Instinktes freimachen, und zur Selbstständigkeit und Uneigennützigkeit im Denken und Handeln emporrichten; sie will und soll eine allgemeine Eintracht der Geister befördern, welchen sittliche Güte das höchste Gut ist, dem sie Menschengunst, alle eitlen Geschenke eigennütziger Thoren, alle entehrenden Neigungen, ja ein entehrendes Leben selbst, gern und willig aufopfern. Das ist das erhabene Ziel, dem

dem die Philosophie, freilich mit ungleichen Schritten und von verschiedenen Punkten aus, und auf den mancherlei zum Theil langen und dornigen Wegen, allmählich sich anzunähern bestrebt ist. Heil Iedem, der, beseelt von ienem sittlichen Interesse, erwärmt von einer reinen Liebe zur Wahrheit, aus welcher mit sanften Flammen die Liebe zur Tugend untrüglich hervorleuchtet; Heil Iedem, der, durchdrungen von Gefühlen des Edlen und Guten im Menschen, Minervens Tempel sich nahet; dem Philosophie mehr Bedürfnis des Herzens als des Kopfes ist, und welcher mit offener Empfänglichkeit und Unbefangenheit des Gemüths ihre Stimme vernimmt!

Die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes, als Postulate der reinen praktischen Vernunft

Entwicklung des Begriffs vom moralischen Bedürfnis der Religion aus den beiden menschlichen Grundtrieben

Richtige Begriffe von dem Wesen der wahren Sittlichkeit, deutliche Unterscheidung des Princips der Selbstliebe und Klugheit von dem Princip derienigen uneigennützigen Selbstbestimmung zur blofsen Gesetzmäfsigkeit, welche den Charakter der Tugend und Moralität ausmacht, und die damit verbundene Ueberzeugung von der unbedingten Allgemeingültigkeit des praktischen Gesetzes, entfernen uns von dem Wahne mystischer Schwärmer oder ungründlicher und einseitiger Metaphysiker und Popularphilosophen, dafs die Religion nicht nur gar nicht aus der moralischen Natur des Menschen hergeleitet werden könne und dürfe, sondern dafs vielmehr die Moralität selbst erst aus der Religion ihren Ursprung nehme. Dieienigen, welche die Moralität aus der Religion ableiten, fehlen darin, dafs sie die Begriffe von Religion und Moralität nicht genau unterscheiden, sondern mit einander verwechseln oder vermischen, und bald unter Religion die, von dem religiösen Glauben unabhängige, und vor demselben vorhandene und wirksame, tugend-

tugendhafte Gesinnung verstehen, und mit dem durch sie erst erzeugten religiösen Glauben verbunden denken; bald den Begriff der Moralität auf die besondern Bestimmungen und Modifikationen einschränken, welche sie erst durch religiöse Begriffe erhält, deren Erzeugung, Entwicklung und Annahme doch eine ursprünglich- und reinmoralische Denkungsart und Gesinnung schon voraussetzt.

Wenn die moralische Gesinnung nicht etwa ein bloſses Erzeugnis der Furcht vor göttlichen Strafen und der Hoffnung einer reichlichen Vergeltung und ewigen Glückseligkeit, wenn Moralität etwas Anders ist, als ein fein berechneter Eigennutz, etwas Höheres und Besseres, als alle Beweggründe der Selbstliebe und Klugheit, wenn Moralität vielmehr in sich selbst Werth hat; wenn in ihr das Absolut-Gute enthalten ist, worin der Zweck des reinen Willens besteht; wenn blos das von aller Erfahrung unabhängige Vernunftgesetz den Grund der moralischen Verbindlichkeit ausmacht; so kann der moralischen Gesinnung und der unbedingten Pflicht nicht die Religion zum Grunde gelegt werden, sondern die Religion muſs erst selbst aus reinsittlicher Güte der Gesinnungen und aus dem Bewuſstsein des Vermögens, sittlich zu handeln, hervorgehen. Nur ein guter Mensch kann ein Frommer seyn oder werden. Die Frömmigkeit oder Religiosität setzt Güte und Sittlichkeit voraus, und Gottseligkeit ist Scheinheiligkeit, wenn sie nicht aus der Tugend entsprungen ist. Die Weisheit und Güte, die Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche wir dem unendlichen Wesen als Urheber, Erhalter, Regierer und Richter der Welt beilegen, läſst sich nicht aus einer theoretischen und

 meta-

metaphysischen Erkenntnis der göttlichen Eigenschaften herleiten, sondern alle diese Eigenschaften können uns nur allererst mittelst der genaueren Betrachtung unsrer eigenen moralischen Natur bekannt werden. Von der freien, und von äufsern Bestimmungsgründen unabhängigen Selbstthätigkeit, die wir Gottes Güte zum Grunde legen müssen, könnten wir gar keinen Begriff haben, wenn wir uns nicht selbst der Selbstthätigkeit unsrer praktischen Vernunft und der absoluten Freiheit unsers eignen Willens bewufst wären, und nicht erst dadurch den Stoff zu der moralisch-nothwendigen Idee der Gottheit erhielten. Unsre moralische Freiheit ist die wahre Quelle der Erkenntnis Gottes; das Bewufstsein des Vermögens, das moralische Gesetz uneigennütziger Weise zu befolgen, kann uns allein den Stoff zu dem Begriffe eines moralischen Urhebers, Erhalters und Regierers der Welt geben, welcher äufserer Bestimmungsgründe weder bedürftig noch fähig war, um ein Reich der sittlichen Vervollkommnung und einer der Würdigkeit angemessenen Glückseligkeit zu stiften.

Die Betrachtungen der Religion werden nothwendig von der Betrachtung unsrer selbst anheben müssen, weil wir es doch nur sind, welche ein zukünftiges Leben und die Existenz Gottes interessiren kann, und weil die Gegenstände des religiösen Glaubens sich nicht als äufserlich erkennbare Dinge von selbst darbieten, sondern auf einem Bedürfnisse beruhen, dessen Nothwendigkeit und Allgemeinheit wir erst kennen müssen, um einzusehen, ob und in wiefern der Glaube an Unsterblichkeit und Gottheit eine gegründete Ueberzeugung sei.

Der

Der freie Wille des endlichen sinnlich-vernünftigen Wesens kann die Foderungen des moralischen Gesetzes auf keine andre Weise realisiren, als in Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes. Um also die moralische Natur des Menschen uns deutlich und bestimmt vorzustellen, und dann desto leichter einzusehen, wie aus derselben in Verbindung mit der sinnlichen der Begriff des höchsten Gutes, als des wesentlichen Inhaltes der Betrachtungen der moralischen Religion, hergeleitet werden müsse, wollen wir erst den eigennützigen Trieb des Menschen näher betrachten.

Wiefern der Mensch durch den äufseren und durch den inneren Sinn Empfänglichkeit für Eindrücke, d. h. wiefern er Empfindungsvermögen besitzt, sofern schreiben wir ihm Sinnlichkeit zu. Als ein sinnliches Wesen ist er der angenehmen und unangenehmen Empfindungen fähig, durch die Art, wie er von aufsen und von innen afficirt wird. Mit diesem Vermögen, durch angenehme oder unangenehme Eindrücke afficirt zu werden, hängt der eigennützige Trieb zusammen, welcher sich im Begehren des Angenehmen und im Verabscheuen des Widrigen äufsert. Wiefern dieser Trieb ohne Anleitung des Verstandes und der Vernunft wirksam ist, heifst er blinder oder roher Naturtrieb, sinnlicher Instinkt, gehört zu der physischen oder mechanischen Selbstliebe, und ist in der Anlage für die Thierheit im Menschen schon allein gegründet. Dieser eigennützige Trieb bezieht sich auf Erhaltung der physischen Existenz, heifst in sofern der physische Selbsterhaltungstrieb, und äufsert sich durch unwillkürliche Entfernung

fernung schädlicher und gefährlicher Eindrücke, und durch Herbeischaffung solcher Gegenstände, die das Gefühl des physischen Daseins erhöhen und zu dessen Fortdauer beitragen. Der eigennützige Trieb wird durchgängig durch das Gefühl der eignen Lust und Unlust bestimmt, und äufsert sich überhaupt in dem Bedürfnisse nach Wohlsein, und zwar nach blos physischem und sinnlichem Wohlsein, wiefern Verstand und Vernunft auf den Trieb noch keinen Einflufs haben, und dessen Gegenstände nicht selbst bestimmen oder modificiren, und er also blos mechanisch, als roher Naturtrieb oder Instinkt (wie bei noch ganz ungebildeten Kindern, wilden Völkern und sehr sinnlichen Menschen) wirksam ist. Steht der eigennützige Trieb unter dem Einflusse des Verstandes und der theoretischen Vernunft, welche Vorschriften zu seiner stärksten lebhaftesten und dauerhaftesten Befriedigung aufstellt; so erhebt er sich über die blinde Gewalt des Instinkts zu der vorsichtigen und behutsamen Wahl und Verfahrungsart der Klugheit; die Selbstliebe wird dann von der Vernunft durch Maximen der Lebensklugheit geleitet; sie überläfst sich nicht iedem zufälligen Gegenstande des Bedürfnisses und Begehrens, sondern vergleicht die verschiedenen Obiekte des eigennützigen Triebes unter einander, um auf dasienige unter denselben ihre Thätigkeit zu richten, welches den stärksten, lebhaftesten und wo möglich dauerhaftesten Genufs gewähren möchte. Was bei der Wirksamkeit des blofsen Instinkts nur Begierden waren, welche auf einzelne Gegenstände des Gefühls der Lust und Unlust, ohne Begriffe von ihrer Gattung, giengen, das werden ietzt durch die Maximen der Klugheit Neigungen, welche sich auf ganze Gattungen des

Ange-

Angenehmen beziehen. Was für den rohen Naturtrieb bloſses Gefühl der Lust war, das erhebt sich ietzt durch menschliche Klugheit zu der Vorstellung des Vergnügens, und sogar zu der Idee von Glückseligkeit.

Der eigennützige Trieb heiſst, unter dem Einflusse des seine Gegenstände bestimmenden Verstandes und der ihren Umfang ins Unendliche erweiternden Vernunft, nicht mehr bloſser Trieb nach Lust, sondern Trieb nach Vergnügen, und sogar nach Glückseligkeit. Das gröſste mögliche Wohlsein, der innern Stärke und Lebhaftigkeit und der ins Unendliche fortwährenden Dauer nach, macht die Glückseligkeit aus, welche das Ziel ist, dem der eigennützige Trieb, einer auf Anschauungen der Einbildungskraft bezogenen Idee der theoretischen Vernunft gemäs, nachstrebt. Glückseligkeit ist ein tiefgegründetes Bedürfnis der endlichen Wesen; auch der Weiseste und Beste strebt nach innerer Ruhe, Zufriedenheit und äuſserem Wohlstande, und flieht Unglück und Elend, so weit beides ohne Widerspruch mit den strengen und unbedingten Foderungen seiner sittlichen Natur geschehen kann. Das Vermögen, durch den eigennützigen Trieb bestimmt zu werden, heiſst auch das niedre Begehrungsvermögen, wiefern es dem oberen Begehrungsvermögen entgegengesetzt wird, und das Bewuſstsein des eignen angenehmen Zustandes allein zum Gegenstande und letzten Zweck hat. Die menschliche Klugheit berechnet alles auf eignen Vortheil und Genuſs; alle Mittel, die sie zu ihren Absichten anwendet, erhalten ihren Werth nur durch ihre Tauglichkeit zu dem Privatzweck, der eigenen Glückseligkeit. Auf die

Quel-

Quellen an sich selbst, aus welchen ein Beitrag zur Glückseligkeit fliefset, kann es dem eigennützigen Triebe nicht ankommen, wenn er nur an Vergnügen nichts einbüfset, sondern vielmehr gewinnt. Dem Glückseligkeitstriebe, als solchem, mufs es ganz gleichgültig seyn, was für Mittel zu seiner Befriedigung führen, wenn seine eigennützigen Foderungen nur in allen Beziehungen nach Möglichkeit erfüllt werden. Er unterwirft sich manchen Einschränkungen und Aufopferungen auf der einen Seite, um auf der andern an Ausbreitung und Genufs desto reichlicher zu gewinnen. Der eigennüzzige Trieb mag sein Vergnügen aus sinnlichen Anschauungen, aus Verstandes- oder selbst Vernunftvorstellungen schöpfen, und also sinnliche oder intellektuelle Lust zum Gegenstande haben, so wirkt er immer seiner Natur gemäs, d. h. eigennützig, weil eigenes Vergnügen seinen einzigen Bestimmungsgrund ausmacht. Es kann oft den Anschein haben, als wenn er sich über seine Eigennützigkeit erhöbe, indem er sich manchen nahe liegenden und unmittelbaren Genufs versagt, aber wiefern diese Beschränkung nicht durch den nach dem blofsen Sittengesetze handelnden Willen geschieht, ist sie ebenfalls eigennützig, weil nur entweder Furcht vor den gefährlichen Reizen dieses Genusses, oder Hoffnung eines durch dessen Aufopferung zu erlangenden höheren, der Bestimmungsgrund des Triebes ist, seine Foderung zurückzuhalten, und auf einen andern Gegenstand zu richten.

So lebhaft und dringend sich nun immer die Begierden und Ansprüche des eigennützigen Triebes in und aufser uns äufsern mögen, so können sie doch nicht die Stimme eines anderen Triebes gänz-

lich

lich übertäuben, welcher sich den Anmaafsungen ienes entgegengesetzt, um darum der uneigennützige heifst. Der Gegenstand des uneigennüzzigen Triebes ist nicht die Lust des Subiekts, sie sei so verfeinert, intellektuell und geistig, als sie wolle, sondern die Erfüllung eines Gesetzes, das durch sich selbst gültig und allgemein verbindlich ist. Der uneigennützige Trieb äufsert sich im Gewissen und moralischen Gefühl, und beruht allein auf der praktischen Vernunft, oder ist vielmehr mit ihr selbst einerlei. Ein Trieb kann die praktische Vernunft heifsen, wiefern sie uns durch das Gewissen zur unbedingten Gesetzmäfsigkeit unsrer Gesinnungen und Handlungen antreibt. Aus einer ähnlichen Ursache heifst sie auch das obere Begehrungsvermögen, weil sie die Beobachtung ihres Gesetzes gleichsam begehrt, und ihren eignen Foderungen die Foderungen des niedern Begehrungsvermögens, d. h. des eigennützigen oder des Glückseligkeitstriebes unterzuordnen gebietet und antreibt. Die Vernunft heifst praktisch, wiefern sie sich auf die Gesinnungen und Handlungen des Willens bezieht, und Vorschriften aufstellt, die ohne Rücksicht auf eignen Vortheil, ia selbst mit Verzichtleistung auf denselben im Falle der strengen Pflicht, blos weil sie allgemeingültige Vorschriften der reinen Vernunft sind, selbstthätig erfüllt werden sollen.

Der uneigennützige Trieb fodert absolute Gesetzmäfsigkeit der Gesinnungen und Handlungen, und kann allein durch die uneigennützige Beobachtung des Sittengesetzes befriedigt werden. Die Befriedigung seiner Foderungen begleitet der Beifall des Gewissens, und ie gröfsere Gewalt der Wille

seinem

seinem Ansehen über die Anmaaſsungen der Eigenliebe eingeräumt hat, um so lebendiger erwacht im Menschen das Gefühl einer bescheidenen Selbstzufriedenheit. Allein man würde die reine Uneigennützigkeit und folglich das Wesen dieses Triebes ganz verkennen, und ihn mit dem sinnlichen Triebe verwechseln, wenn man seinen Bestimmungsgrund in den Beifall des Gewissens oder in die moralische Selbstzufriedenheit, als in angenehme Zustände, setzen wollte. Das Gewissen oder die demselben zum Grunde liegende praktische Vernunft kann keiner Gesinnung und Handlung ihren Beifall als einer reinsittlichen und tugendhaften geben, welche eigentlich den Triebfedern des Eigennutzes, derselbe mag so verfeinert, unschädlich oder sogar gemeinnützig seyn, als er immer will, ihren wahren Ursprung verdankt, welche also nicht aus Achtung vor dem unbedingt praktischen Gesetz, sondern allein aus der Begierde nach eigenem Wohlsein hergeleitet werden muſs. Eine Handlung aber, die nur dem begehrungswerthen Beifall des Gewissens und der Lust moralischen Gefühls, als einer Triebfeder des Angenehmen, ihren Ursprung zu danken hätte, würde in sofern nicht eigentlich aus Achtung gegen das Sittengesetz, sondern um der zufälligen Uebereinstimmung ihrer Folgen mit dem eigennützigen Triebe unternommen; eine solche Handlung könnte nicht einmal den Beifall der praktischen Vernunft erhalten, weil sie am Ende auf blos äuſserlichen Bestimmungsgründen beruhte, aber nicht die freie Beabsichtigung ihrer inneren Gesetzmäſsigkeit zum Grunde hätte. Eine Gesinnung und Handlung, welche Gewissensruhe und moralisches Vergnügen hervorbringen soll, muſs schon als moralisch-gut vorausgesetzt werden;

werden; Gewissensruhe, moralisches Vergnügen oder Selbstzufriedenheit können nur Folgen der sittlichen Güte der Gesinnung und Handlung, aber unmöglich Gründe derselben seyn. Auch das moralische Interesse kann nicht Grund der moralischen Verbindlichkeit, kann nicht der eigentliche letzte Gegenstand und Bestimmungsgrund, sondern nur Aeufserung und Wirkung des uneigennützigen Triebes seyn, und kann nur darum moralisch heifsen, weil es sich unmittelbar auf die Foderungen der praktischen Vernunft, nämlich auf das Sittengesetz, bezieht, und folglich ganz uneigennützig ist.

So wie der eigennützige Trieb durch den Einflufs der theoretischen Vernunft Glückseligkeit zum Gegenstande hat, so ist der Endzweck des uneigennützigen Triebes Sittlichkeit. Der Trieb nach Sittlichkeit fodert nicht eine gänzliche Unterdrückung des Triebes nach Glückseligkeit, sondern nur die Uebereinstimmung desselben mit seinen eigenen Foderungen, und folglich blofse Unterordnung unter dieselben; ia der eigennützige Trieb ist sogar zu allen den Befriedigungen berechtigt, die mit der Sittlichkeit nicht in Widerspruch stehen, und von dem moralischen Gesetze nicht verboten sind; und selbst um der Sittlichkeit willen soll er seine Bedürfnisse in so weit befriedigen, als sie die Hülfsmittel und den unentbehrlichen Stoff zur Entwicklung, Befestigung und Ausübung des Guten darbieten.

Der Inhalt der Foderungen beider Triebe, des eigennützigen und des uneigennützigen, macht nun die Gegenstände aus, an welchen ein drittes Vermögen des Menschen, der Wille, seine Kraft äufsern kann.

Der Wille ist allein im Stande das Sittengesetz auszuführen, indem er die Bedürfnisse der sinnlichen Natur dem moralischen Interesse der Freiheit unterordnet, und den Foderungen der praktischen Vernunft gemäs einschränkt oder lenkt und leitet. Wir denken uns den Willen als das übersinnliche Vermögen, den Geboten der praktischen Vernunft Genüge zu thun oder zuwiderzuhandeln. Das Sittengesetz kann nur an den Foderungen der Sinnlichkeit, also nur in der Befriedigung oder Einschränkung des Begehrens in Ausübung gebracht werden. Durch Erfüllung oder Uebertretung des Sittengesetzes äufsert sich die Form des Willens, wiefern er frei handelt, und in dem Vermögen der Person besteht, sich, unabhängig von der Natur aufser ihr oder in ihr, zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens, entweder durch oder wider das Sittengesetz, selbst zu bestimmen. Die Form des freien Willens, d. h. seine Art und Beschaffenheit, besteht in der freien Gesetzmäfsigkeit oder Gesetzwidrigkeit. Es läfst sich aber keine Form des Willens ohne eine Materie, ohne einen Stoff denken, worin sie realisirt werden kann. Der Gegenstand des Willens, seine Materie, welcher er die Form seiner Freiheit aufdrückt, ist nichts anders als der Trieb nach Glückseligkeit; wiefern der Wille dessen Foderungen dem Sittengesetze gemäs oder zuwider befriediget oder abweiset, sofern realisirt er seine gesetzmäfsige oder gesetzwidrige Form an denselben. Der freie Wille heifst ein reiner Wille, wenn er sich nach den Gesetzen der praktischen Vernunft bestimmt, und die Foderungen des Begehrungsvermögens denselben unterwirft und mit ihnen in Uebereinstimmung bringt. Die Form des reinen Willens wird durch praktische Vernunft bestimmt

stimmt und besteht in absolut nothwendiger Gesetzmäſsigkeit, d. h. in Sittlichkeit.

Die Sittlichkeit ist aber nicht schon in der menschlichen Natur gegeben, und ohne Zuthun der Person vorhanden, sondern sie kann nur und soll erst durch Freiheit des Willens hervorgebracht werden. Von der Wirklichkeit dieses übersinnlichen, an keine Naturgesetze, seiner ursprünglichen Wirksamkeit nach, gebundenen Vermögens überzeugt uns das unmittelbare Bewuſstsein des Sittengesetzes, welches Thatsache ist: die Freiheit des Willens ist Gegenstand einer reinen Vernunftidee, dessen Realität sich uns, sobald neben dem eigennützigen Triebe auch die praktische Vernunft im Gewissen und moralischen Gefühl erwacht ist, deutlich genug im Entschlusse offenbart. Das unbedingte Gebot der praktischen Vernunft überzeugt uns von dem Vermögen, unabhängig von fremden empirischen Antrieben, nach bloſser nothwendiger Allgemeingültigkeit der moralischen Vorschrift, uns zu bestimmen: das unbedingte Sollen, dessen wir uns im Sittengesetz bewuſst sind, nöthigt uns, dem Bewuſstsein des unbedingten Könnens, d. h. der Willensfreiheit, Glauben beizumessen. Wollten wir die absolute Freiheit des Willens leugnen, so würden wir zugleich den wahren Charakter des Sittengesetzes und unsre reinmoralische Verbindlichkeit verleugnen, wir würden die Möglichkeit der Zurechnung, welche durchaus freie Selbstthätigkeit voraussetzt, und alle die uns durch unsre moralische Natur nothwendigen Ideen von Verdienst und Schuld, Würdigkeit und Unwürdigkeit zur Glückseligkeit, von Unsterblichkeit und einem von der Natur verschiedenen moralisch-

lisch-selbstthätigen Urheber und Erhalter der Welt aufgeben müssen.

Als freie Wesen sind wir allein vermögend, moralisch zu handeln, und das Naturbedürfnis der Glückseligkeit mit den Vorschriften der praktischen Vernunft in Uebereinstimmung zu bringen. Vermöge des Sittengesetzes sollen wir also alle diejenigen Foderungen der Selbstliebe zurückweisen, und alle die Begierden unterdrücken, die den unverlierbaren Ansprüchen der Menschheit und dem Grundsatze einer allgemeinen Gerechtigkeit zuwiderlaufen, welche die moralische Freiheit und Würde in uns und in Andern erniedrigen, und die nothwendige allgemeingültige Einheit der Maximen zerstören, welche die praktische Vernunft vorschreibt. Die Triebfedern des Eigennutzes widerstreiten den Maximen der Moralität; die Natur widerstrebt der Freiheit; aber die praktische Vernunft fodert unausgesetzte Veredlung unsres moralischen Charakters, ein Streben nach der höchsten sittlichen Vollkommenheit unter dem Ideal der Heiligkeit, eine uneigennützige Ausübung des Guten und Erwerbung moralischer Würdigkeit.

Glückseligkeit ist das unwiderstehliche Bedürfnis eines vernünftigen Wesens, und besteht in dem Zustande der Befriedigung aller seiner durch theoretische Vernunft geordneten Begierden und Neigungen. Die Natur aufser dem empfindenden Wesen mufs mit den Foderungen seiner Selbstliebe durchgängig zusammenstimmen und seinem ganzen Zwecke angemessen seyn, wenn es sich glücklich fühlen soll. Durch den Glückseligkeitstrieb ist der Mensch von der Natur in und aufser sich abhängig, und

und der Wille, welcher die Befriedigung dieses Triebes zur obersten Maxime macht, wird dadurch selbst von Naturbedingungen und empirischen Bestimmungsgründen abhängig, und erniedrigt sich zu einem bloſsen untern Begehrungsvermögen. Das moralische Gesetz gebietet uns aber, auf die Triebfedern des Eigennutzes gar keine Rücksicht zu nehmen, wenn und sofern wir uns der Pflicht bewuſst sind. Der Begriff der Pflicht schlieſst alle Triebfedern des Eigennutzes aus, befreit uns gleichsam von den Banden der Naturnothwendigkeit, und erhebt uns zum Bewuſstsein unsrer absoluten Freiheit und übersinnlichen Bestimmung. Vollkommne Sittlichkeit aber bleibt uns eben so unerreichbar, als vollkommne Glückseligkeit; diese stellt uns die theoretische, und iene die praktische Vernunft als Ideal auf. Wir haben nämlich nicht den geringsten Grund, es für möglich zu halten, durch die reinste Sittlichkeit uns die Glückseligkeit zu verschaffen, deren wir als Naturwesen bedürfen, weil Sittlichkeit blos die innern subiektiven Bedingungen der Glückseligkeit darbietet, indem sie widersprechende Befriedigungen des Begehrens verhindert, aber in Ansehung der auſser der Freiheit und dem Menschen gelegenen Bedingungen nichts leisten kann; noch weniger dürfen wir glauben, durch Streben nach eigner Glückseligkeit die Heiligkeit zu erlangen, welche uns als freien Wesen die praktische Vernunft zum Ziel aufstellt. Gleichwohl fühlen wir ein moralisches Bedürfnis nach einer Vereinigung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit durch Würdigkeit. Unsre Vernunft verlangt absolute Einheit zwischen den Foderungen der wesentlichen Grundtriebe unsrer Natur. Die Erfahrung bietet uns nirgends Beispiele einer vollkomme-

nen Harmonie zwischen sittlicher Würdigkeit und Genufs der Glückseligkeit dar; vielmehr entdecken wir oft die empörendesten Widersprüche, die ungleichsten Austheilungen des Glücks, und einen häufigen Widerstreit der Natur mit der Freiheit, der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit; wenigstens finden wir uns nicht berechtigt, eine, nach gewissen Principien bestimmte, gleichmäfsige Vertheilung des Glücks und Unglücks nach Verdienst und Schuld, als innerhalb dem Gebiet der wirklichen Erfahrung möglich, anzunehmen. Durch Vernunft bildet sich aber das sinnlich-vernünftige Wesen, der Mensch, ein Ideal sowohl der Glückseligkeit als der Sittlichkeit, nach welchem ihn seine wesentlichen Grundtriebe hinzustreben nöthigen. Denn er würde mit sich selbst in Widerspruch gerathen, wenn er entweder die Sinnlichkeit über die Vernunft erheben, und sein eigenes Wohlsein sich zum einzigen Ziel aller seiner Thätigkeit setzen wollte, oder im Gegentheil alle Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben sollte, und bei aller reinsittlichen Güte nicht nur gar keine Zufriedenheit zu erlangen oder zu behalten hoffen dürfte, sondern vielmehr mancherlei Elend und Unglück fürchten müfste. Dem Menschen mufs, wiefern er eben so wenig, bei allem Genufs von Glückseligkeit, vor dem Urtheile seines Gewissens ein Nichtswürdiger seyn will, als, nach dem Bedürfnis seiner Natur, einen freudelosen und unglücklichen Zustand erdulden mag, die Vereinigung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit sehr am Herzen liegen.

Soll aber die Sittlichkeit, durch diesen Wunsch ihrer Vereinigung mit der Glückseligkeit, nicht ihre absolute Güte verlieren, indem etwa nur um

der

der Glückseligkeit willen ihre Vereinigung und Uebereinstimmung mit derselben begehrt, und Sittlichkeit also zu einem bloſsen Mittel zur vollkommnern Glückseligkeit erniedrigt würde; so muſs die Verbindung der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit durch Würdigkeit als möglich gedacht werden. Würdigkeit ist das einzige dem moralischen Wesen denkbare Verhältnis der Tugend zur Glückseligkeit; nur wiefern sich der Mensch wegen seiner Unsittlichkeit nicht verachten darf, sondern sich des redlichen Eifers in uneigennütziger Ausübung des Guten bewuſst ist, kann er seinen angenehmen Zustand, sein Glück mit Wohlgefallen betrachten, und sich der Glückseligkeit moralisch fähig fühlen. Er hat durch seine Sittlichkeit seine Bedürfnisse des Vergnügens auf die Uebereinstimmung mit den Foderungen der Gerechtigkeit eingeschränkt; er verlangt also keine andre Glückseligkeit, als die, welche die allgemeine Wohlfahrt in sich schlieſst, und von dem Sittengesetz erlaubt oder geboten ist; dadurch ist er der Glückseligkeit fähig oder würdig geworden. Würdigkeit zur Glückseligkeit kann der Mensch nur durch reine Moralität erhalten, d. h. nur dadurch, daſs er das Sittengesetz, blos weil es Gesetz seines Willens ist, folglich uneigennützig, befolgt. Bloſse Legalität kann dem Menschen keine Würde, und also auch keine Würdigkeit geben; denn Legalität bedeutet blos die äuſsere und zufällige Uebereinstimmung der Handlungen mit dem Sittengesetze, eine solche Gesetzmäſsigkeit des äuſsern Verhaltens und Betragens, welche auch bei dem eigennützigsten, niederträchtigsten und verdienstlosesten Menschen sich finden kann, aber wesentlich von der eigentlichen Moralität oder Sittlichkeit verschieden ist, die ohne innere Selbstthätig-

keit des Willens in Beobachtung des Gesetzes um des Gesetzes willen nicht gedacht werden kann. Die Würdigkeit, glücklich zu seyn, ist eine solche Beschaffenheit der Person, welche sie nur durch den selbsteigenen Gebrauch ihrer Freiheit sich verschaffen kann. Sollen wir das vernünftige Wesen der Glückseligkeit würdig nennen, so mufs eine allgemein gesetzgebende Vernunft zu allen seinen Zwekken zusammenstimmen können. Allgemein gesetzgebend heifst die Vernunft, wiefern sie unbedingte Vorschriften für den freien Willen, und durch ihn auch für die Natur, d. h. für das, was Erfahrungsbedingungen unterworfen ist, aufstellt. Wir sollen nämlich durch Freiheit die Natur in uns, d. h. die Foderungen der Sinnlichkeit, und also die Glückseligkeit, als den Gegenstand unsers Begehrens, mit den Geboten der Sittlichkeit in eine solche Uebereinstimmung bringen, dafs sie sich als allgemein angenommen nicht aufheben, sondern in eine allgemeine Gesetzgebung schicken, und durch diese Veredlung unsers eigennützigen Triebes machen wir uns als freie Wesen der Glückseligkeit fähig, d. h. würdig; denn die Glückseligkeit, auf die wir Anspruch machen, streitet nicht mit dem Gesetz der Sittlichkeit. Da Würdigkeit nur allein durch gesetzmäfsigen, d. h. moralischen Gebrauch unserer Freiheit erworben werden kann, aber gar nicht in der, durch äufsere Umstände möglichen Entwicklung und Anwendung einer in Naturbedingungen gegründeten Anlage besteht, so unterscheidet sie sich wesentlich von dem Talent oder der Geschicklichkeit kluger Menschen, sich glücklich zu machen. Der Rechtschaffene kann sich, wiefern er noch sich mancherlei Fehler und Mängel bewufst ist, selbst dieser Geschicklichkeit,

wenn

wenn er sie besitzt, unwerth achten: denn er weiſs, daſs sein Wille noch nicht stets in eine allgemeine Gesetzgebung der Vernunft paſst, und also oft der Sittlichkeit zuwiderläuft.

Unabhängigkeit der Moral von der Religion

Das Bedürfnis, ein höchstes Gut, d. h. vollkommne Verbindung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit durch Würdigkeit, als durch unsre freie Mitwirkung möglich, anzunehmen, ist ein moralisches Bedürfnis. Man darf dies aber nicht so verstehen, als wenn der Grund der moralischen Verbindlichkeit, der moralische Bestimmungsgrund des Willens, in der Vorstellung des höchsten Guts, als Endzwecks aller Dinge, bestehe; als wenn es dem Willen an moralischen Triebfedern mangelte, wenn ihn nicht der Begriff des höchsten Gutes antriebe. Vielmehr liegt blos in dem Sittengesetz selbst der Grund, nach Würdigkeit und nach der durch sie denkbaren Verbindung der Glückseligkeit mit der Tugend hinzustreben. Der Wille kann, wenn er aus Pflicht handelt, die Triebfeder seines Entschlusses nicht in irgend einem der schon vorhandenen Zwecke des sinnlichen Begehrens, sondern allein in der Achtung für das moralische Gesetz haben, welches eben erst selbst die Güte oder Verwerflichkeit der in der Erfahrung gegebenen oder durch Freiheit möglichen Zwecke bestimmen soll. Das Sittengesetz bestimmt nur die Form, d. h. die Art und innere Beschaffenheit des Wollens, und mithin die Pflichtmäſsigkeit, ohne andrer Bestimmungsgründe zu bedürfen; der allgemeine Pflichtbegriff

 besteht

besteht für sich selbst durch das blofse Sittengesetz, und bedarf nicht erst zu seiner Gültigkeit der Religion durch die Ideen eines moralischen Weltherrschers und eines zukünftigen Lebens. Aber die Religion giebt dem moralischen Willen auch ein Obiekt seiner Wirksamkeit. Der Mensch bedarf als ein vernünftiges Wesen, das sich durch Freiheit dem unbedingten praktischen Vernunftgesetze unterwirft, keinesweges der Idee des Unendlichen oder der Unsterblichkeit, als Triebfeder, um seine Pflicht zu erkennen und zu erfüllen. Die Pflicht ist ihm allein in dem Gesetz seiner eigenen Vernunft enthalten, und er handelt nur in sofern moralisch, als er um des Gesetzes selbst willen die Pflicht beobachtet. Um des Gesetzgebers oder irgend eines Vortheils willen das Gesetz zu erfüllen, wäre keine reine, in sich selbst gegründete, Moralität, sondern lauter Heteronomie des Willens, eine durch das Princip der Selbstliebe und durch empirische Gründe bestimmte Handlungsweise, eine Umkehrung der Maximen. Die Moralität des Willens gründet sich keinesweges ursprünglich auf Religion; das Gesetz, das ieder in sich selbst hat, und im Gewissen und moralischen Gefühl erkennt, darf allein die Triebfeder des Wollens seyn, wiefern es moralisch heifsen soll. Auch ist es dem Menschen gar nicht unmöglich, sich durch blofse praktische Vernunft um der blofsen Gesetzmäfsigkeit willen selbst zu bestimmen. Das moralische Wollen bedarf also dem innern Bestimmungsgrunde nach, keiner Religion. Sonst müfsten wir dem Sittengesetz seine absolute, selbstständige, unabhängige Allgemeingültigkeit abstreiten, und der Moral alle Festigkeit und Sicherheit ableugnen wollen. Was moralisch heifsen und Verdienst begrün-

den

den soll, muſs ganz allein aus der freien Selbstthätigkeit der Person entspringen, und nicht in einem unwillkürlichen, von äuſseren Bedingungen abhängigen Bedürfnisse seinen Grund haben, welchem zu Gefallen die Person gewissen Zwecken nachgeht. Die Person muſs vielmehr die Foderungen und Zwecke des Bedürfnisses erst nach einem in der praktisehen Vernunft enthaltenen Gesetze beurtheilen, um sich, ie nachdem sie diesem Gesetz entsprechen oder zuwiderlaufen, für oder wider sie durch den Entschluſs zu bestimmen. Die Gesetze der Moral verbinden durch die bloſse Form der allgemeinen Gesetzmäſsigkeit, als Grundbedingung aller möglichen andern Zwecke, die nicht wieder selbst von Bedingungen abhängen kann. Es liegt nämlich der Grund der moralischen Verbindlichkeit blos darin, daſs ich eine gewisse Handlungsweise als allgemeingültig und gesetzmäſsig durch Vernunft erkenne, indessen die entgegengesetzte lauter Widersprüche erzeugen würde. Die moralische Verbindlichkeit kann nicht aus materialen Bestimmungsgründen der Willkür hergeleitet werden, d. h. ich bin nicht um des äuſseren Zwecks des Gesezzes, als äuſsern Zweckes, nicht um des vorhergesehenen Erfolgs willen, zu einer gewissen Handlungsweise verpflichtet, zumal da ich den Erfolg meiner, auch der gewissenhaftesten Handlungen, nie sicher vorherwissen kann; sondern die moralische Handlungsweise muſs an sich selbst, nach einem bloſsen Vernunftgesetze, für gut erkannt seyn, ehe sie der Rechtschaffne zu irgend einer äuſseren Absicht in seine Maxime aufnehmen darf. Sollte, wie Einige vorgeben, eigene oder fremde Vollkommenheit den Grund der moralischen Verbindlichkeit ausmachen, so müſste man unter der eigenen Vollkom-

kommenheit entweder die moralische verstehen, d. h. die Uebereinstimmung des Willens mit dem Vernunftgesetze, und das wäre eine zirkelhafte Erklärung; oder man müfste die Naturvollkommenheit des Menschen verstehen, d. h. seine geistige und körperliche Ausbildung, wobei doch immer erst gefragt werden müfste, ob und in wie weit dieselbe nach dem moralischen Vernunftgesetze gebilligt werden könne. Die Naturvollkommenheit des Menschen wäre demnach kein absolutes unbedingtes Gut, sondern der Wille dürfte sich dieselbe nur in sofern zum Zweck machen, als sie mit seinem eignen unbedingt gebietenden Gesetz übereinstimmte.

Die Gesetze der Moral bedürfen gar keines Zweckes, keiner äufseren Beziehung auf gewisse Wirkungen, damit man die Pflicht erkenne, oder zu ihrer Ausübung angetrieben werde; vielmehr mufs, wenn es auf Erfüllung der Pflicht ankommt, das, was einmal als unbedingte allgemeingültige Pflicht erkannt wird, ohne alle Rücksicht auf äufsere Zwecke, beobachtet werden. Die Handlungsweise, welche erst dieser Rücksicht bedarf, kann keine ursprüngliche, keine unbedingte Pflicht seyn; sie kann kein Princip einer allgemeinen Gesetzgebung abgeben, keine Grundbedingung der Maximen und subjektiven Zwecke ausmachen, also auch nicht das Wesen der Moralität darstellen. Auch die Beförderung fremder Glückseligkeit kann nur so weit Pflicht seyn, als sie von dem Sittengesetz geboten wird. Die Moral bedarf also für sich selbst gar keiner Vorstellung eines Zweckes, sondern hat ihre Gültigkeit in sich selbst, und kann den Willen nur durch diese absolute, von allen Bedingungen unabhängige, und mithin nothwendige Gültigkeit

verbin-

verbinden; der Grund der Moralität kann also nicht in äufseren Bedingungen liegen. So kann z. B. bei der Pflicht der Wahrhaftigkeit, der Treue und Redlichkeit, der Rechtschaffene unmöglich erst nach einem Zwecke fragen, um aus demselben den Grund seiner Verbindlichkeit herzunehmen; dies erst nöthig zu haben, würde nur die verächtlichste Gesinnung verrathen.

Wenn nun gleich der Wille zum Rechthandeln gar nichts weiter als der Vorstellung des unbedingten Sollens, der praktischen Nothwendigkeit des Vernunftgesetzes bedarf, um sich durch Freiheit für die Befolgung desselben zu entschliefsen, und durch keinen äufseren Zweck bestimmt wird, sondern sich vielmehr die Sittlichkeit selbst erst zum einzigen unbedingten innern Zweck setzt; so kann doch die Vorstellung eines äufseren Zwecks zwar nicht als Grund, aber als Folge, im Verhältnis zu dem Willen angenommen werden. Der Wille bestimmt sich nämlich (wenn wir ihn in seiner moralischen Freiheit betrachten), zwar nicht durch einen Zweck, aber wohl zu einem Zweck: d. h. die Vorstellung der Wirkung des Wollens, als Erfolgs, darf zwar (wiefern von reiner Moralität die Rede ist) nicht den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen; keine Absicht auf einen gewissen (der blofsen Neigung angemessenen) Zweck darf dem Entschlufs als eigentlicher Beweggrund vorhergehen; sondern das praktische Gesetz, als die oberste Bedingung des Gebrauchs der Freiheit überhaupt, mufs allein hinreichend seyn, ihn zu bestimmen; und blos nach dem Gesetz läfst sich die Qualität der freien Handlung, nämlich ihre Sittlichkeit oder Unsittlichkeit beurtheilen.

Nothwendige Abhängigkeit der Religion von der Moral

Obgleich blos das Sittengesetz, ohne alle Beziehung auf Willensabsichten, allein entscheiden kann, wie gehandelt werden soll; so bedarf doch der Wille irgend eines Gegenstandes als Zweckes, wohin er zu wirken habe. Der Grund der moralischen Willensbestimmung ist zwar kein (von ihr selbst verschiedner, äufserer) Zweck; aber irgend ein Zweck kann doch als Folge derselben gedacht werden, und dies ist sogar nothwendig, weil die Person nichts wollen kann, was sie durchaus als völlig fruchtlos und zwecklos ansehen müfste. Die Vernunft kann nämlich über den Erfolg unserer moralischen uneigennützigen Handlungen nicht gleichgültig seyn: der Wille kann sich zu nichts moralischer weise entschliefsen, wenigstens wird seinen Entschliefsungen ein grofses Hindernis in den Weg gelegt, wenn die Vernunft nicht zu seinem Thun oder Lassen irgend einen Endzweck annehmen darf, mit dessen Idee dasselbe wenigstens übereinstimmen könnte. Eine solche Idee ist die Idee des höchsten Gutes in der Welt, d. h. die Idee der Vereinigung der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit. Unter dieser Idee gewinnt der durch das unbedingte praktische Vernunftgesetz bestimmte Wille einen Endzweck, auf welchen er hinwirken kann und soll. Das Obiekt dieser Idee enthält erstens die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie als freie Wesen haben sollen, nämlich die durch blofse Vernunft bestimmte Pflichtmäfsigkeit aller unsrer Handlungen; und zweitens zugleich alles mit dieser formalen Bedingung, d. h. mit der Gesetzmäfsigkeit übereinstimmende Bedingte,

dingte, Materiale aller der Zwecke, die wir als Naturwesen schon haben, nämlich die mit der Pflichterfüllung übereinstimmende Glückseligkeit. Diese Vereinigung können wir uns nur unter Voraussetzung eines moralischen, heiligen und allmächtigen Wesens als möglich denken. Die Idee des höchsten Gutes giebt nun zwar unsrer theoretischen Vernunft nichts zu erkennen, sie befriedigt nicht die Wifsbegierde, und ist ein blofser vernünftiger Glaube; aber sie ist doch in ihrer wichtigen Beziehung auf den Willen, d. h. praktisch betrachtet, keine leere Idee; denn sie stellt einen Endzweck unsrer moralischen Handlungen auf, wie ihn die Vernunft verlangt, um dem durch das blofse Gesetz bestimmten Willen auch einen Gegenstand seiner Wirksamkeit anzuweisen. Man darf hiebei nie vergessen, dafs die Idee des höchsten Gutes in der Welt, nämlich einer der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit, die Moral nicht begründet, den Grundsätzen der Sittenlehre nicht erst Gültigkeit und allgemeine Verbindlichkeit verschafft, sondern aus der Moral selbst hervorgeht, nicht Grund, aber Folge derselben ist, und einen Zweck aufstellt, dessen Beförderung schon sittliche Güte aus reinpraktischen Grundsätzen voraussetzt. Die Idee des höchsten Gutes ist nicht die Grundlage, sondern eine Folge der Moralität, und giebt dem moralisch-bestimmten Willen einen gewissen Wirkungskreis zu seiner Aeufserung. Durch diesen Vernunftbegriff eines Endzwecks aller Dinge erhält der Wille einen Vereinigungspunkt aller seiner Zwecke, und wir werden durch denselben in Stand gesetzt, eine Verbindung der Gesetzmäfsigkeit freier Handlungen mit der Gesetzmäfsigkeit der Natur uns als möglich zu denken.

Die

Die Moral gründet sich zwar nicht auf Religion, aber sie führt nothwendig zu derselben, indem sie uns zur Idee eines allmächtigen Urhebers und Erhalters einer moralischen Welt erhebt, dessen Endzweck mit dem vom Sittengesetz dem Menschen vorgeschriebenen Endzweck übereinstimmt. Die sittlichen Gesetze gebieten schlechthin, ohne alle äufsere Bedingung; sie verbinden uns zur Pflicht, ohne uns durch den vorauszusehenden Erfolg oder die zu vermuthende Fruchtlosigkeit unsers Thuns und Lassens zur Pflicht antreiben, oder von deren Erfüllung abhalten zu lassen; wir sollen pflichtmäfsig handeln, ohne uns nach einer andern Triebfeder als dem Sittengesetz selbst umzusehen, ohne uns durch den Erfolg überhaupt, noch weniger durch unsern eignen Vortheil insbesondre in und zu dem, was wir einmal für Recht und Gut erkannt haben, erst bestimmen zu lassen. Diese absolute, ganz unbedingte, praktische Nothwendigkeit, die den Begriff der Pflicht charakterisirt, erfüllt eben mit A c h t u n g gegen das moralische Gesetz; einem Gefühl, das nur der reinen Sittlichkeit und demienigen, was aus ihr unmittelbar entspringt, eigentlich zukömmt. Die Achtung vor dem strengen Gebot der praktischen Vernunft kann und soll allein zu sittlichen Gesinnungen und Handlungen genügen. Was sollen wir uns durch die Unbekanntheit und Ungewifsheit des Ausganges und Erfolgs unserer Bemühungen in der redlichen und uneigennützigen Beobachtung unsrer deutlich genug erkannten Pflichten stören lassen? Wie wollen wir vorher bestimmen können, ob und auf welche Art der Weltlauf unsre Thaten zum gröfsern oder geringern Vortheil oder Nachtheil der Menschen hinführen werde, und ob vielleicht das moralische Verdienst in diesem

oder

oder einem zukünftigen Leben wirklich mit Glückseligkeit gekrönt werden werde oder nicht? Ob nun gleich die Pflicht überhaupt blos weil sie Pflicht ist, um der bloſsen Gesetzmäſsigkeit willen, ausgeübt werden soll, und wiefern sich der Wille an die bloſse Vorschrift der praktischen Vernunft hält, auch kann: so liegt doch auch das dringende Bedürfnis in der moralischen Natur des Menschen, und vielleicht aller endlichen vernünftigen Wesen, bei allen schon durch das Sittengesetz a priori bestimmten Handlungen ihren Erfolg in Erwägung zu ziehen, um aus demselben einen Zweck herzunehmen, und an demselben die Reinheit und Uneigennützigkeit der Gesinnungen und Absichten darzustellen. Die Rücksicht auf den Erfolg dient nicht zum moralischen Bestimmungsgrunde, da dieser blos im Sittengesetze gesucht werden darf, sondern zur Anwendbarkeit der moralischen Thätigkeit in einem gewissen durch Vernunft vorgestellten Wirkungskreise. Das Bedürfnis eines den moralischen Willensbestimmungen zum Grunde zu legenden Endzwecks begründet die Annahme eines moralischen, allmächtigen Weltherrschers, welcher die Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Würdigkeit hervorbringt, und so den Endzweck realisirt, den die menschliche Schwachheit nicht erreichen kann. Man würde also den moralischen Ueberzeugungsgrund von der Wirklichkeit eines höchsten Gutes, d. h. von einer künftigen Vertheilung der Glückseligkeit nach Würdigkeit, ganz falsch beurtheilen, wenn man auf der Annahme des höchsten Gutes die Sittlichkeit beruhen lieſse, und sie für nothwendig zur Sittlichkeit hielte. Diese beruht im Gegentheil ganz allein auf dem Sittengesetz, das der

Bayerische Staatsbibliothek München

Wille zum Bestimmungsgrunde in seine oberste Maxime aufgenommen hat; denn Moralität kann aus keinem äufserlich bestimmten Bedürfnisse, sondern allein aus der frei beschlossenen Gesetzmäfsigkeit des Handelns hervorgehen. Ob nun gleich der Glaube an ein höchstes Gut nicht zur Sittlichkeit nothwendig ist, so ist er doch durch sie nothwendig, weil der durch das Sittengesetz a priori bestimmte Wille eines Endzwecks bedarf, auf welchen er hinarbeite; weil er einen Gegenstand haben mufs, an welchem er die Form der praktischen Vernunft realisire. Dieser Gegenstand ist eine mit sittlicher Würdigkeit übereinstimmende Glückseligkeit, deren Beförderung unbedingte Pflicht ist.

Der Ueberzeugungsgrund von der Wirklichkeit des höchsten Gutes heifst ein Glaube, weil er nur von subiektiver und praktischer Beschaffenheit ist. Die Idee der moralischen Welt (so nennen wir das Reich einer mit der Sittlichkeit übereinstimmenden Glückseligkeit) liegt in der reinen praktischen Vernunft, und hat nur für sie obiektive Realität. Denn wo fänden wir wirklich dieses Reich aufser uns? Wir können es nirgends in der Erfahrung dieses Lebens aufzeigen, aber nichts vermag den Glauben an dasselbe unsrer Vernunft zu entreifsen, so lange sie in ihm ihr heiligstes Kleinod bewahrt. Dieses Leben zeigt uns keine nothwendige und durchgängige Harmonie zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit, vielmehr nehmen wir häufig Widersprüche zwischen beiden in uns und aufser uns wahr. Wer gut und rechtschaffen denkt und handelt, ist darum noch nicht dauerhaft glückselig; noch weniger kann der auf die Würde der Rechtschaffenen Anspruch machen, der blos nach Klug-

heits-

heitsmaximen handelt, und den Trieb nach Glückseligkeit in sich herrschen läſst. Die innere Erfahrung überzeugt uns, daſs dasienige, was wir um des Vergnügens willen sinnlicherweise begehren, nie durchgängig und in allen Fällen mit dem übereinstimmt, was wir vernünftigerweise um der Pflicht willen thun oder lassen sollen; sie überzeugt uns, daſs von der Pflicht zum Genuſs kein nothwendiger, gleichförmiger, sicherer Uebergang Statt finde, und daſs iede Neigung des sinnlichen Begehrungsvermögens von der Gesetzmäſsigkeit des freien Handelns wesentlich verschieden sei. Ueberhaupt dürften wir nicht aus bloſser äuſseren und inneren Erfahrung für oder wider die reelle Möglichkeit des höchsten Gutes oder der moralischen Welt entscheiden. Denn sie ist viel zu beschränkt und unsicher, um uns über die beiden Bestandtheile des höchsten Gutes, deren gesetzmäſsiger Zusammenhang die moralische Welt ausmacht, Sittlichkeit und Glückseligkeit in der Welt, ein der groſsen Aufgabe der Vernunft gemäs bestimmtes beiahendes oder verneinendes Urtheil zu erlauben. Unser Gesichtskreis erstreckt sich nur auf einen unendlich kleinen Theil der Welt; und wie wenig vermögen wir, bei aller Erweiterung und Aufklärung desselben, über das dem sittlichen Verhalten angemessene Wohlbefinden, auch nur einzelner Menschen, mit Sicherheit zu bestimmen! Ia selbst die Vernunft verbietet uns alle unbehutsame, vorgreifende, sittenrichterliche Urtheile in dergleichen Fällen. Indessen würden wir die erhabenen Foderungen des Sittengesetzes herabwürdigen, unleugbaren Erfahrungen von überwiegender Illegalität des Verhaltens, die uns am Ende doch nur aus einem Hange zur Immoralität begreiflich ist, wi-

dersprechen, und das Wesen moralischer Vollkommenheit verkennen, wenn wir, das oberste Stück des höchsten vollständigen Gutes, vollkommene Sittlichkeit im wirklichen Leben anzutreffen glaubten. Vollkommene Sittlichkeit oder Heiligkeit ist nicht nur an sich nichts, was in die Sinne fallen kann, sondern auch ein Ideal der Vernunft, das als solches auch nie in einer bestimmten Erfahrung sich ankündigen kann, und nothwendig für das endliche Wesen immer ein bloſses Ziel seines unaufhörlichen Strebens bleiben muſs. Sehen wir aber auf Erfahrung und die auf sie gebaueten Schlüsse, so ist Folgendes Thatsache der erstern und Resultat der letztern: es wohnt ein Hang zum Bösen im Menschen, er macht oft einen gesetzwidrigen Gebrauch von seiner Freiheit, erhebt die sinnlichen Triebfedern seines Verhaltens über die moralischen oder vermischt beide mit einander, und gehorcht dem Sittengesetz mehr nach seiner Neigung und Bequemlichkeit, als aus Pflicht, und wird bald der Unlauterkeit, bald der Unredlichkeit und Bosheit schuldig.

Auch vollkommene Glückseligkeit bleibt ein Ideal, das wir den Handlungen der Klugheit zum Grunde legen, dem aber kein Zustand in der Wirklichkeit völlig entspricht. Viel weniger können wir uns aus den Erfahrungen des gegenwärtigen Lebens von einer durchgängigen, vollkommenen Uebereinstimmung des Wohlbefindens mit dem Wohlverhalten überzeugen. Daſs sich auch aus den Begriffen von Sittlichkeit und Glückseligkeit, mithin nicht a priori die reelle Möglichkeit des höchsten Gutes in der Welt einsehen lasse, ist schon oben gezeigt worden. Die moralische Welt und das in ihr enthaltene höchste Gut sind also etwas Uebersinn-

bersinnliches, aufserhalb der Erfahrung dieses Lebens Gelegenes, und blos durch Vernunft Denkbares.

Von der Idee der moralischen Welt ist der Glaube an Unsterblichkeit unzertrennlich. Denn die Foderungen des Sittengesetzes erstrecken sich ins Unendliche hinaus, und wir können ihnen nur durch ein unaufhörliches Streben, durch einen ins Unendliche gehenden Fortschritt Genüge zu thun hoffen. Die Annahme der ewigen Fortdauer des persönlichen Daseins der vernünftigen Geschöpfe beruht blos auf praktischen oder moralischen Gründen; aus theoretischen Gründen und spekulativen Demonstrationen hat man vergebens die Nothwendigkeit der Unsterblichkeit herzuleiten gesucht, aber wohl eben so grundlose Einwürfe gegen die Annahme derselben abzuwehren und zu widerlegen vermocht.

Ueber die theoretischen und analogischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele

Unter Unsterblichkeit der Seele verstehen wir die unendliche persönliche Fortdauer des vernünftigen Wesens. Ueberhaupt wäre es widersprechend, eine eigentliche Erkenntnis, ein Wissen der Unsterblichkeit zu verlangen. Unsre Erfahrung erstreckt sich nie auf die Zukunft; nur die Gegenwart ist für uns unumstöfslich gewifs, und selbst in der Ewigkeit läfst sich nur Glaube an Unsterblichkeit denken, weil das Zukünftige nur durch Begriffe gedacht, nicht durch Anschauung, welche auf das Gegenwärtige und Einzelne beschränkt ist, wahr-

genommen werden kann. Und alle unsre Erfahrung reicht doch nur bis ans Ende dieses Lebens, und läfst uns über das, was nach dem Tode folgt, in völliger Unwissenheit. Wie wollten wir aber durch irgend eine, auch noch so ausgebreitete, Erfahrung unaufhörliche Fortdauer unsrer Persönlichkeit beweisen, wenn wir auch durch sie die Möglichkeit, die Zerstörung des Leibes zu überleben, hätten darthun können?

Auch die Analogie aus der Entwicklung der Insekten und dem Wiederaufleben der Pflanzen, welche durch die schönen Bilder der Phantasie für gefühlvolle Herzen so viel Einnehmendes und Tröstliches hat, enthält keinen eigentlichen Ueberzeugungsgrund. Das Ueberredende, was die sogenannten analogischen Beweise Manchem empfiehlt, liegt nicht sowohl in ihnen selbst, als in der moralischen und religiösen Art, die durch sie vorgestellten bewundernswürdigen Naturerscheinungen zu betrachten und auszulegen. Aber sie zeigen uns auch keine wahre Aehnlichkeit; denn die Entwicklung der Pflanzen setzt gesunde Keime und eine unzerstörte Struktur voraus, so wie die Verwandlung der Insekten in einem Uebergange besteht, der durch keine Verwesung führt. Zudem zeigt sich in den Verwandlungen und in dem Kreislaufe der Natur nur eine Wiederherstellung ähnlicher Wesen, die ihren innern und äufseren Verhältnissen nach nicht die vorigen zu nennen sind.

So wenig aus innerer oder äufserer Erfahrung sich über die Unsterblichkeit Etwas ausmachen läfst, so wenig ist dies durch die sogenannten Beweise

a priori möglich. Die Kritik der spekulativen Vernunft zeigt, dafs wir von der Substanz der Seele nichts wissen, und aus der vermeinten Erkenntnis ihrer Beschaffenheit also gar nicht im Stande sind, ihre Unzerstörbarkeit oder sogar die unendliche Fortdauer ihrer persönlichen Existenz zu beweisen. Die rationale Seelenlehre, welche in ihrem Spiritualismus einen solchen Beweis zu liefern glaubt, verwechselt die Vorstellung des Bewufstseins und des logischen (durch Vernunft gedachten) Subiekts, welches dies Bewufstsein hat, mit dem realen Subiekt aller Vorstellungen als innerer Erscheinungen, welches wir nur durch die Vorstellungen bezeichnen, aber nie seiner inneren, allen Gemüthsthätigkeiten zum Grunde liegenden, von unsrer Vorstellungsart unabhängigen Beschaffenheit nach kennen lernen. Da uns die innern Bedingungen der unendlichen persönlichen Fortdauer unsrer Seele unbegreiflich sind, so würde uns auch die Erkenntnis der Einfachheit und Unauflöslichkeit ihrer Substanz, wenn sie möglich wäre, nicht von ihrer Unsterblichkeit überzeugen können. Wenn wir die Seele als letztes Subiekt allen Vorstellungen, als innerlich erscheinenden Veränderungen, die als seine Prädikate anzusehen sind, unterlegen; ferner als einfach, genöthigt durch die Einheit des Bewufstseins, als identisch bei allen Veränderungen, d. h. als Person, und endlich als unterschieden von aller Materie, die nur als Obiekt der Sinnlichkeit vorkommen kann, denken; so erkennen wir hierdurch keine Merkmale der Seele als eines Dinges an sich, sondern denken sie uns blos, der Einheit des Selbstbewufstseins zu Folge, durch Prädikate, welche die Vernunft bestimmt. Und erkennten wir auch die Substanzia-

 lität,

lität, Einfachheit, Persönlichkeit und Immaterialität des denkenden Subiekts als eines Wesens an sich selbst, so bliebe es für uns doch noch ungewifs, ob nicht eine einfache Substanz vernichtet werden, oder das Bewufstsein durch allmähliche Verdunkelung verlieren könne.

Da wir die Seele nur durch Erfahrung über unser Dasein im gegenwärtigen Leben kennen, und ihr blos die Handlungen des Vorstellens, Begehrens und Wollens vermöge dieser Erfahrung mit Recht zuschreiben, aber gar nicht zu bestimmen vermögend sind, worin ihre Substanz bestehe, welche geheime Kräfte ihr etwa zukommen, und in wiefern sie unter gewissen Umständen, aufser den Verhältnissen dieses Lebens, thätig seyn könne oder nicht; da wir gar nicht wissen, was die Seele unabhängig von unsrer Vorstellungsart an sich selbst sei; so fällt die rationale Seelenlehre oder der Spiritualismus als Doktrin, als belehrende Wissenschaft, hinweg. Unsre Unterscheidung zwischen Körper und Geist hängt von den Gesezzen dieses denkenden Wesens, d. h. von der Einrichtung unsers Vorstellungsvermögens ab. Denn weil wir Vernunft und Sinnlichkeit besitzen, die Sinnlichkeit aber eine Empfänglichkeit theils für äufsere Gegenstände im Raume, theils für innere in der Zeit ist, so sind wir genöthigt, die Gegenstände äufserer Anschauungen von den Vorstellungen, deren wir uns als innerer Veränderungen nur innerlich bewufst werden können, zu unterscheiden; und durch Vernunft setzen wir beiden sowohl inneren als äufseren Erscheinungen ein Subiekt entgegen, welches, in wiefern es dem Bewufstsein aller Vorstellungen und ihrer Gegenstände in Zeit und

Raum

Raume zum Grunde liegt, sich selbst nicht anschauen, und also weder in der Zeit noch im Raume vorkommen, weder als Veränderung noch als Gestalt (Körper) gedacht werden kann, sondern an sich schlechterdings unbekannt bleiben mufs, und mittelst des Prädikates des Vorstellenden nur bezeichnet wird.

So wenig uns nun die rationale Seelenlehre über die innere, aufserhalb der Erfahrung liegende, Natur unsers Geistes belehren, mit seiner Substanzialität, Einfachheit, Persönlichkeit und Unzerstörbarkeit bekannt machen, und eben dadurch als Doktrin unsre Selbsterkenntnis erweitern kann; so dient sie doch als Disciplin dem Interesse der spekulativen, und mittelbar selbst der praktischen Vernunft, d. h. sie giebt zwar nicht die Grundfeste unsrer Ueberzeugung von der Unsterblichkeit, aber doch die Schutzwehr ab gegen Angriffe von Seiten des Materialismus und gegen falsche Vorspiegelungen eines eiteln Spiritualismus. Eine geläuterte vernünftige Seelenlehre zeigt uns das Widersprechende in materialistischen Erklärungsarten der geistigen Thätigkeit eben sowohl, als das Schwärmerische, Grundlose und Anmaafsende eines mit übersinnlichen Einsichten in unsre geistige Natur sich erhebenden Spiritualismus.

Indem uns nun die geläuterte rationale Psychologie die Grenzen unsrer theoretischen Erkenntnis vorzeichnet, befördert und erweitert sie desto mehr den praktischen Gebrauch unsrer Vernunft. Als Disciplin räumt sie dem Streben der praktischen Vernunft die Hindernisse aus dem Wege, welche ihr durch Irrthümer der theoreti-

schen entgegengesetzt wurden; sie zerstört die grundlosen Behauptungen des Materialismus, und richtet dadurch den Glauben an Freiheit und Unsterblichkeit wieder auf, welcher nicht dem theoretischen, sondern dem praktischen Vermögen unsers Geistes seinen Ursprung dankt, und also auch selbst durch die Umstofsung der versuchten spiritualistischen Demonstrationen nichts von seiner Kraft verliert.

Obgleich die Unsterblichkeit theoretisch nicht erwiesen werden kann, so kann der Glaube an dieselbe doch auch nicht durch theoretische Gründe angefochten werden. Erfahrung überzeugt uns nur immer von der Gegenwart; so lange wir Erfahrung machen, existiren wir auch; eine Erfahrung des Nichtseins zu denken, wäre widersprechend. Die Wahrnehmung der Erscheinungen des Todes zeigt uns aber kein wirkliches Ende der geistigen Thätigkeiten, sondern beweist blos, dafs sie wenigstens sich äufserlich nicht mehr ankündigen. Ob sie wirklich selbst aufgehört haben, oder gar durch die Veränderung, welche wir Tod nennen, unmöglich geworden sind, oder ob im Gegentheil die innere Kraft des geistigen Lebens ungeschwächt fortdaure, vermögen wir wenigstens aus der äufseren Erfahrung des Sterbens nicht zu entscheiden.

A priori, aus dem Begriffe von der Natur der Seele, würde sich auch nichts wider den Glauben an Unsterblichkeit herleiten lassen, weil uns die Seele nur nach ihrer Wirkungsart in den Verhältnissen des Erdenlebens, aber nicht als Subiekt an sich selbst nach ihrem inneren Wesen, und nach ihrer möglichen Einrichtung zu einer andern Art des Daseins bekannt ist. Aus der Wahrnehmung, dafs

dafs das irdische Leben mit der körperlichen Organisation zugleich bestehe, abnehme und endlich aufhöre, ergiebt sich nur eine nothwendige Verbindung äufserer und innerer Erscheinungen im gegenwärtigen Dasein, aber keineswegs eine stete Abhängigkeit unsers geistigen Lebens von einer äufserlich erkennbaren Organisation. Gewöhnlich verwechselt man auch die körperliche Organisation, welche doch selbst ein Gegenstand sinnlicher Anschauung ist, und, um erkannt zu werden, also das Vermögen der Sinnlichkeit voraussetzt, mit dieser Sinnlichkeit selbst, die wir doch als ein Grundvermögen unsers Geistes denken müssen, ohne das weder äufsere noch innere Wahrnehmung möglich wäre. Die Wahrnehmung der Zerstörung der körperlichen Organisation ist keine Wahrnehmung der Vernichtung der Sinnlichkeit, sondern nur der Veränderung eines Gegenstandes ihrer Vorstellungen. Wir haben wenigstens keinen befriedigenden Grund, die Unentbehrlichkeit der körperlichen Organisation zur Fortdauer unsers Geistes in einem künftigen Leben zu behaupten; denn von den Bedingungen unsers Selbstbewufstseins, die wir im gegenwärtigen Dasein wahrnehmen, sind wir nicht berechtigt, auf die Bedingungen der Fortdauer des Selbstbewufstseins überhaupt zu schliefsen, da uns die innere Natur der Seele unbegreiflich, sie selbst aber nur durch das empirische Bewufstsein ihrer irdischen Thätigkeit bekannt ist.

Die Idee der moralischen Welt, welche Unsterblichkeit in sich schliefst, leitet uns zum Begriff der Gottheit. Die Ueberzeugung von ihrer Existenz hat die bisherige Metaphysik aus objekti-

jektiven Gründen theoretisch herzuleiten versucht. Wir wollen ihren sogenannten ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen Beweis untersuchen, um uns durch diese vorausgeschickten Prüfungen desto gründlicher von dem Werthe des moralischen Ueberzeugungsgrundes zu unterrichten, welchen wir nachher in seiner genauen Verbindung mit dem praktischen Glauben an Unsterblichkeit ausführlich betrachten wollen.

Ueber die theoretischen Beweise für das Dasein Gottes

Theoretische Ueberzeugungsgründe unterscheiden wir von den praktischen, und denken sie frei von dem moralischen Interesse, welches den letzteren zum Grunde liegt, damit wir ihren eigenthümlichen Gehalt rein bestimmen können. Die bisherige Metaphysik hat durch bloſse Spekulation die reelle Möglichkeit einer von der Welt verschiednen Ursache der Welt zu erweisen gesucht, und die dreierlei durch theoretische Vernunft allein möglichen Beweise für das Dasein Gottes aufgestellt, den ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen. Die Untersuchung derselben gehört zwar eigentlich in die Kritik der spekulativen Vernunft, wird aber auch unserm gegenwärtigen Zwecke ganz angemessen seyn, den Unterschied und verschiedenen Werth der theoretischen und praktischen Ueberzeugungsgründe einleuchtend darzustellen.

Die rationale Theologie leitet erstens in ihrem ontologischen Beweise aus dem bloſsen

Begriff

Begriff eines allerrealesten, allervollkommensten Wesens auch das Dasein als eine Eigenschaft und Vollkommenheit her, und schliefst aus der bloſsen Denkbarkeit oder logischen Möglichkeit auf die Möglichkeit des Daseins (die reale Möglichkeit), des unendlichen allerrealsten Wesens. Das Ideal der Vernunft, das Obiekt des ursprünglichen, der Vernunft nothwendigen, einfachen Begriffs von der Gottheit, lag den Beweisen der rationalen Theologie zum Grunde. Sie stützte und bezog sich also auf eine reine Vernunftidee, deren Gegenstand in keiner Erfahrung vorkommen kann. In diesem Ideale denkt sich die Vernunft das allerrealste Wesen, welches sie auf folgende Art bestimmt: 1) als Urwesen, von dem alle andre Dinge ihrer Möglichkeit nach abzuleiten sind; 2) als höchstes Wesen, 3) als Wesen aller Wesen (als die materielle Bedingung der Möglichkeit aller übrigen); 4) als einig und einfach, nicht als Aggregat der abgeleiteten Wesen, welches dem Begriffe des Urwesens widersprechen würde; 5) als vollständigen Grund der Realität der Erscheinungen; 6) als allgenugsam, unveränderlich, ewig, als Gott im transscendentalen Verstande. Der ontologische Beweis soll nun das wirkliche Dasein eines diesem Ideale der spekulativen Vernunft entsprechenden Gegenstandes, des allerrealsten Wesens, aus bloſsen Begriffen a priori darthun. Das allerrealste Wesen denkt sie als ein solches, in welchem lauter positive (beiahende) Bestimmungen oder Realitäten durchgängig verbunden sind, welches nur bei dem unendlichen Wesen gedacht werden kann, weil bei endlichen sinnlichen Gegenständen keine Gemeinschaft von lauter beiahenden Bestimmungen angetroffen wird, sondern iedem von zwei

kontra-

kontradiktorischen Bestimmungen immer nur eine, und von sehr vielen nur die negative zukömmt. Die Vernunft aber (als das Vermögen, das Unbedingte zu denken) denkt die beiahenden Bestimmungen, die positiven Merkmale, welche in dem unendlichen Wesen in durchgängiger Verbindung stehen, als unbedingte, unbeschränkte Realitäten, in welchen gar keine Verneinung Statt findet (denn iede Verneinung setzt eine gröſsere und endlich die höchste Realität voraus, weil sie als eine bloſse Einschränkung derselben zu betrachten ist, und also nur in den abgeleiteten Wesen gedacht werden kann). Aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens, aus der bloſsen Idee eines Inbegriffs aller unbeschränkten Realitäten allein suchte Des Cartes dessen Existenz zu beweisen. Weil sich die verschiedenen Merkmale, die absoluten, schrankenlosen Realitäten oder positiven Bestimmungen im Begriff eines unendlichen Wesens nicht widersprechen, sondern mit einander verbinden lassen, weil das allerrealste Wesen gedacht werden kann, logisch möglich ist, ia sogar dieser Gegenstand als Ideal von der Vernunft nothwendig gedacht, vorausgesetzt und zum Grunde gelegt werden muſs; so muſs das allerrealste Wesen reell möglich seyn, existiren: denn die Existenz ist (zu Folge der ontologischen Argumentation) selbst eine Realität, welche in dem Inbegriff aller möglichen Realitäten nicht fehlen kann. Denkt sich einmal die Vernunft einen Inbegriff aller Realitäten, aller positiven Merkmale, eine Gemeinschaft auf lauter Prädikate bezogen, so muſs sie diesen Inbegriff, diese Gemeinschaft sowohl als die Realitäten unbedingt von Raum und Zeit, d. h absolut oder unbeschränkt denken. Unterscheidet sie nun das so gedachte allerrealste Wesen von der

Welt,

Welt, als Ursache derselben; so denkt sie sich eine metaphysische Gottheit, ohne in den Spinozismus zu verfallen, dessen einzig nothwendige Substanz mit Unrecht Gottheit genannt wird.

Die Vernunft legt im spekulativen Gebrauche, zum Behuf der systematischen Einheit der Erfahrung, den Verstandesbegriffen in ihrer Idee ein Wesen unter, welches alle Vollkommenheiten in sich vereinigt. Aus der Vergleichung dieses Ideals mit den Gegenständen sinnlicher Wahrnehmung beurtheilt sie die Beschaffenheit der endlichen Wesen, in welchen die Vollkommenheiten ienes unbedingten Vernunftobiekts nicht anders, als auf mancherlei Art beschränkt, anzutreffen sind. Alles Beschränkte und also Endliche, das in der Erfahrung vorkommt, betrachtet die Vernunft als abgeleitet von dem Unbeschränkten und Unendlichen, welches sie in der Idee hat, und ohne welches sie das entgegengesetzte Endliche nicht denken könnte. Sie setzt also zu allem Bedingten das Unbedingte, und folglich zu dem Beschränkten und Endlichen ein unbeschränktes, unendliches Wesen, einen Inbegriff aller Realitäten, voraus; denn ohne einen Inbegriff von lauter Beiahungen (positiven Bestimmungen oder Realitäten) im Sinne zu haben, könnte sie keine Verneinungen (negativen Bestimmungen) annehmen. In der Vernunft liegt die Idee eines Subiekts, in welchem alle Realitäten, unbeschränkt durch Zeit und Raum (als blos sinnliche Anschauungsformen), ohne irgend eine Verneinung, vereinigt gedacht werden. Die (logische) Möglichkeit (vom Widerspruch freie Denkbarkeit) dieses allerrealsten Wesen ergiebt sich eben daraus,

dafs

dafs in ihm lauter beiahende Bestimmungen, lauter positive Prädikate als absolut, als unbedingt und schrankenlos gedacht werden, welche bei der Abwesenheit aller Verneinung sich von einander nicht ausschliefsen, sondern mit einander zusammenstimmen. — Soweit läfst sich wider das Räsonnement des rationalen Theologen nichts einwenden. Aber er überschreitet die Grenzen des Erkenntnisvermögens, und verwechselt logische und reelle Möglichkeit, wenn er das blofse transscendentale Ideal der Vernunft zu einem erkennbaren Gegenstande macht, dessen Wirklichkeit aus seiner blofsen Möglichkeit folge, das, weil es als das Allerrealste gedacht werde, auch nothwendig Existenz, als eine der in ihm vereinigten Realitäten, haben müsse. Wird einmal das Dasein aufserhalb des blofsen Begriffs für eine durch die blofse Idee bestimmbare Realität gehalten, und ein Inbegriff aller Realitäten gedacht, so mufs nach dieser Voraussetzung freilich das allerrealste Wesen als existirend gedacht werden. Allein was berechtigt uns, aus der blofsen Möglichkeit der Idee des allerrealsten Wesens die Möglichkeit dieses Wesens selbst herzuleiten, und so aus der logischen Möglichkeit (der blofsen widerspruchsfreien und also vernünftigen Denkbarkeit) die reelle Möglichkeit (erkennbares Dasein) zu beweisen? Woher schöpfen wir die Ueberzeugung, dafs unsrer Idee, so logisch richtig und nothwendig sie immer sei, aufserhalb derselben und unabhängig von ihr ein Gegenstand entspreche? Ueberzeugung von mehr als logischem Seyn, worunter eine blofse Beiahung verstanden wird, Gewifsheit von reeller, erkennbarer Realität und Existenz erfodert für uns mehr, als blofse Verträglichkeit der Merkmale in einem Urtheile nach

dem

dem Satze des Widerspruchs, oder Denkbarkeit; sie kann nicht aus der bloſsen Zergliederung des Begriffs, nicht analytisch, sondern nur synthetisch, durch Hinzukunft einer Anschauung oder unmittelbaren Vorstellung des Gegenstandes erlangt werden; der Mangel an Anschaulichkeit, oder die Unmöglichkeit, den Gegenstand eines Begriffs wahrzunehmen, beweist zwar noch keinesweges das Nichtsein desselben; läſst uns aber doch über sein Dasein in Unwissenheit. Erkennbar sind für uns nur Gegenstände in Raum und Zeit, theils die ausgedehnten Dinge auſser uns, theils die Vorstellungen als Veränderungen in uns, mit ihren ursprünglichen Formen. Entweder unmittelbare Wahrnehmung, oder Zusammenhang des Begriffs mit möglichen Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen, begründet unsre Ueberzeugung vom Dasein der wahrgenommenen und wahrnehmbaren Gegenstände. Liegt nun der Gegenstand, dessen Existenz wir zu wissen verlangen, auſserhalb aller Erfahrung (als der einzig für uns offenen Quelle der Erkenntnis des Daseins), müssen wir ihn vielmehr selbst aller Erfahrung und den in ihr enthaltenen Dingen zum Grunde legen; ist er ein Gegenstand des nicht empirischen, sondern reinen Denkens, so bleibt sein Dasein für unser theoretisches Erkenntnisvermögen problematisch, so nothwendig die Idee dieses Gegenstandes der Vernunft, und so logisch-richtig sie immer seyn mag. So verhält es sich mit dem transscendentalen Ideal der spekulativen Vernunft, dem allerrealesten Wesen, welches als Gottheit gedacht wird, wenn man es als die von der Welt verschiedene Ursache der Welt ansieht, und mit Verstand und Willen begabt. Ohne dessen Existenz als eine seiner Rea-

litäten unbewiesen schon vorauszusetzen, und aus dem angenommenen Begriff analytisch herzuleiten, ist es unmöglich, auf die Vorstellung seiner Wirklichkeit zu gelangen. Die unbeschränkten absoluten Realitäten, oder unbedingten positiven Prädikate, deren vollständiger Inbegriff zu Folge der Ontotheologie das höchste Wesen ausmacht, widersprechen sich zwar nicht, und beweisen so die logische Realität dieser Idee, aber sie geben uns auch gar nichts zu erkennen, weil alle erkennbare (reelle) Realitäten durch Anschauung und Empfindung bestimmt in Raum und Zeit, mithin als beschränkt, bedingt, und nach Zahl und Grad bestimmbar vorkommen müssen; jene ideellen oder logischen Realitäten können uns also auch keineswegs von etwas Wirklichem überzeugen, indem dies für unsre Erkenntnis nur innerhalb des Kontextes der Erfahrung liegt. Die Ontotheologie versucht mithin in ihrem transscendentalen Beweise vergeblich die Existenz des ihrem Ideale entsprechenden Gegenstandes aufserhalb der Idee, durch die blofse Möglichkeit und Unentbehrlichkeit des Gedankens, als erkennbar darzuthun. Sie stellt ein Wesen auf, dessen Wirklichkeit aus seiner blofsen Möglichkeit erfolge, weil die Wirklichkeit als eine Realität in dem als möglich bewiesenen Inbegriff aller Realitäten, dem allerrealsten Wesen, nicht fehlen könne, und glaubt so das Dasein des nothwendigen Wesens als des allerrealsten erwiesen zu haben, sofern dessen Wirklichkeit schon in seiner Möglichkeit gedacht werden müsse. Im Grunde würde die erst zu erweisende Existenz des allerrealsten Wesens schon vorausgesetzt, und nur analytisch aus dem angenommenen Begriffe dargethan, und von der höchsten Realität auf die Nothwendigkeit im Dasein geschlossen.

Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes soll zwar von dem ontologischen, dem Vorgeben nach, ganz verschieden und unabhängig seyn; unterscheidet sich aber von demselben nur dadurch, dafs er vom Begriffe der Zufälligkeit der Welt ausgeht, um von derselben sogleich auf ein absolut nothwendiges Wesen zu schliefsen; denn, dafs es die höchste Realitat, d. h. die Gottheit seyn müsse, setzt er durch den ontologischen Beweis voraus. Der Ideengang der Kosmotheologie ist folgender. Es existirt etwas Endliches, dies sei nun entweder die erkennbare Welt, oder, dafern diese geleugnet oder bezweifelt wird, wenigstens unser eignes Selbst. Dieses Endliche kann nicht durch sich selbst existiren, es hat angefangen zu seyn, hängt seinem Dasein nach von etwas Anderem aufser ihm ab, kurz, es ist zufällig. Alles, was wir wahrnehmen, mufs doch einen zureichenden Grund haben; es mufs also ein unabhängiges, selbstständiges, absolut-nothwendiges Wesen geben, von welchem sich alles Endliche und Zufällige ableiten läfst. Dieses schlechthin nothwendige unbedingte Wesen, durch das Alles ist, was wir wahrnehmen, kann nun kein andres, als das allerrealste seyn; denn dessen Wirklichkeit ergiebt sich aus seiner blofsen Möglichkeit, d. h. es ist nothwendig, der Begriff des allerrealsten Wesens ist der einzig denkbare eines nothwendigen Wesens; mithin existirt das höchste Wesen nothwendiger Weise. Kurz, das Zufällige setzt ein seiner Existenz nach schlechthin nothwendiges Wesen voraus, das als solches die höchste Realität seyn mufs.

Die kosmologische Argumentation stützt sich zwar auf das natürliche Bedürfnis der spekulativen

Vernunft, zu allem Bedingten, das in der äufsern und innern Erfahrung gegeben ist, das Unbedingte vorauszusetzen, und die Reihe des Zufälligen und Abhängigen aus einer nothwendigen, unbedingten, ersten Ursache abzuleiten; aber sie überschreitet die Grenzen unsrer Einsicht, erhebt die regulativen und formalen Principien der Vernunft zu konstitutiven und materialen, indem sie aus der blofsen Möglichkeit der Idee auf die Möglichkeit des reellen Gegenstandes schliefst, und demselben Eigenschaften als erkennbar beilegt, von denen wir keine Begriffe haben. Allerdings denken wir alle Gegenstände der Erfahrung als zufällig und bedingt, weil sie durch die Einrichtung unsrer Sinnlichkeit in Zeit und Raum vorkommen; aber mit Unrecht dehnt die Kosmotheologie den Charakter der Zufälligkeit und Abhängigkeit auch auf die Substanzen und Dinge an sich aus, die wir, als übersinnliches Substrat, der erkennbaren Welt und unserm eigenen Selbstbewufstsein durch Vernunft zum Grunde legen. Alles, was zu seyn anfängt und aufhört, was entsteht und vergeht, alle Veränderung, in der sich uns Zufälligkeit und Abhängigkeit ankündigt, betrifft nur das, was in Zeit und Raum wahrgenommen, d. h. sinnlich empfunden und angeschaut wird, mithin die blofsen Erscheinungen und Accidenzen, keinesweges die Noumenen (blos denkbaren übersinnlichen Gegenstände) und Substanzen. Wie wollen wir beweisen, dafs das Uebersinnliche, was aufserhalb aller Erfahrung liegt, und bei äufsern und innern Erscheinungen als Ding an sich vorausgesetzt wird, das unerkennbare intelligible Substrat der Sinnenwelt, ebenfalls zufällig, d. h. seinem Dasein nach bedingt und abhängig seyn, und von einer von ihm selbst verschiedenen Ursache abgeleitet werden müsse?

müsse? Können wir nicht das übersinnliche Substrat der Erscheinungen, die unbegreifliche Weltsubstanz als das absolut nothwendige Wesen annehmen? — Die Kosmotheologie dehnt also das Kausalprincip des Verstandes, welches nur für die Sinnenwelt objektiv, d. h. zur Erfahrung hinreichend gilt, in welcher Alles als bedingt durch Raum und Zeit erscheint, mithin immer wieder von einer höhern Ursache (als einer Verändrung, welche Handlung heifst) abgeleitet werden mufs, mit Unrecht auf das Uebersinnliche aus, indem sie die Welt nicht blos ihrer Erscheinung und ihren Accidenzen nach, sondern auch ihrem Wesen an sich selbst und ihrer Substanz nach für bedingt, zufällig, abhängig erklärt, und ihr Dasein von einem unendlichen nothwendigen Wesen ableitet. So wie aber nach der Maxime des (in Ansehung der eigentlichen Erkenntnis) auf die Sinnenwelt beschränkten Verstandes zu allen wahrgenommenen Wirkungen die Ursachen in Zeit und Raum (folglich innerhalb des Gesichtskreises der Erfahrung) aufgesucht werden müssen, und für die physikalische Nachforschung hierin nie ein Stillstand erlaubt ist; so kann sich die forschende Vernunft mit dem unaufhörlichen Zurückschreiten zu den vorhergehenden Gliedern in der unabsehlichen Kette der Erscheinungen nicht beruhigen; nach ihrer Maxime setzt sie zu allem Bedingten das Unbedingte voraus. Aber sie würde sich selbst widersprechen, wenn sie das Unbedingte selbst wieder sinnlich, mithin erkennbar für den Verstand, darstellen wollte; denn dann würde sie wieder nach dem Unbedingten aufserhalb des Raums und der Zeit zu fragen genöthigt seyn, und nie zur Ruhe kommen. Sie thut also mit Grunde auf Erkenntnis des Unbedingten Verzicht, indem sie es aller

Erfahrung (auf welche sich unsre eigentliche Erkenntnis einschränkt) zum Grunde legt. Sie vermag also auch nichts über die Beschaffenheit der letzten unbedingten Ursache zu bestimmen, welche sie zu allen endlichen, bedingten, erkennbaren Ursachen voraussetzen mufs. Aus blofsen Begriffen a priori vermag die theoretische Vernunft über die oberste unbedingte Ursache der Welt, welche sie blos denkt, aber nicht erkennt, gar nichts zu entscheiden; sie weifs so wenig vom Dasein derselben als von ihren Eigenschaften; weil sie nie selbst weder in der äufseren noch in der inneren Erfahrung vorkommen kann. So versucht also die Kosmotheologie vergeblich uns das Dasein eines nothwendigen allerrealsten Wesens begreiflich zu machen.

Der dritte Versuch der spekulativen Vernunft, das Dasein Gottes zu beweisen, scheint darum mehr überzeugende Kraft zu enthalten, als die vorhergehenden, weil er von der bestimmten Erfahrung über die Ordnung und Zweckmäfsigkeit der Natur ausgeht. Der Physikotheolog schliefst nämlich aus der zweckmäfsigen Einrichtung des uns bekannten Theils der Welt, welche der Beschaffenheit eines Kunstwerks ähnlich sei, und aus der Einheit ihrer Anordnung, auf einen mit Verstand und Willen begabten Urheber dieser Harmonie und Zweckmäfsigkeit, welcher bei der Zufälligkeit dieser Einrichtung schlechthin nothwendig, und mithin die höchste Realität seyn müsse. Die Hauptideen des physisch-theologischen Beweises lassen sich folgendermaafsen darstellen: Die Natur zeigt uns, wohin wir blicken, unverkennbare Merkmale einer planmäfsigen, absichtsvollen, weisen Einrichtung in der bewundernswürdigen Zweckmäfsig-

mäſsigkeit und Uebereinstimmung der verschiedensten Gegenstände. Die Ordnung, Regelmäſsigkeit und Harmonie in der uns bekannten physischen Welt, sowohl auf dem Planeten, den wir bewohnen, als in der Verbindung und den Verhältnissen der Himmelskörper, deren feierlicher Anblick uns zu erhabenen Ahndungen begeistert, verkündigen und predigen uns gleichsam einen höchst einsichtsvollen und mächtigen Urheber dieser weitumfassenden Zweckmäſsigkeit. Die Gröſse, Ordnung und Schönheit der Welt, die unabsehlich kunstvolle Einrichtung der Dinge vom Kleinsten bis zum Gröſsten, führen uns auf ein unendliches höchst vollkommenes Wesen. Wer nur einigermaaſsen aus dem Traume des alltäglichen Lebens zur Vernunft und zum Gefühl erwacht ist, muſs von Herzen in Kants Worte (Krit. d. rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abtheil. II. B. III. Hauptst. 6. Abschn.) einstimmen: „Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermeſslichen Schauplatz von Mannichfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäſsigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raums oder in der unbegrenzten Theilung desselben verfolgen, daſs selbst nach den Kenntnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat, erwerben können, alle Sprache, über so viele und unabsehlich groſse Wunder, ihren Nachdruck; alle Zahlen ihre Kraft, zu messen; und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so daſs sich unser Urtheil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muſs.“

Der Stoff der physischen Welt konnte sich nicht selbst die Form geben, deren Zweckmäfsigkeit und mannichfaltige Schönheit uns in Erstaunen setzt; der Zusammenhang und die bestimmte Ordnung zwischen den verschiedensten Theilen der Natur läfst sich nicht aus der leblosen Materie erklären; ein Geist mufste sie nach seinen Ideen durch Freiheit und höchste Macht hervorbringen. Wie könnte sonst Zweckmäfsigkeit in der Welt angetroffen werden, wenn nicht eine höchste Vernunft sie gedacht und angeordnet hätte? Es giebt also eine höchst weise und mächtige Ursache der Welt, ein Wesen, das durch Vernunft und Freiheit sie hervorbrachte. Es kann aber nur Eine höchste Intelligenz Ursache der Welt seyn; denn alle Theile derselben bilden, so weit Wahrnehmung und Analogie reichen, ein in sich vollendetes Ganzes, welches sich nicht aus der zufälligen Uebereinstimmung der Ideen mehrerer Intelligenzen, sondern nur aus der ursprünglichen Vorstellung und Anordnung einer einzigen erklären läfst.

Die physikotheologische Beweisart hat zwar viel Einnehmendes und Ueberredendes für die meisten Menschen; allein sie scheint, wenn wir ihre Beschaffenheit genauer untersuchen, ihre Ueberzeugungskraft eben nicht ihrer innern Bündigkeit, Genauigkeit und Vollständigkeit, sondern vielmehr dem, nicht durch sie selbst ursprünglich bestimmten, moralischen Gesichtspunkte zu verdanken, aus dem sich ihre Data betrachten lassen. Durch die moralische Auslegung der Natureinrichtungen verleitet, schreiben wir der blofsen Naturbetrachtung die Beweiskraft zu, welche doch eigentlich in unsrer sittlichen Anlage

ihren

ihren Grund hat. Die Edelgesinnten, welche in der Pracht und Schönheit und wundervollen Einrichtung der Welt einen erhabenen und weisen Schöpfer erkennen und anbeten, sind eigentlich schon durch sittlich-gute Gesinnungen zu einer religiösen Ansicht der Schöpfung gestimmt, und zur Voraussetzung des ihrer Idee von einem höchsten Wesen entsprechenden Gegenstandes, d. h. zum Glauben an seine Wirklichkeit hingeleitet worden. Der physisch-theologische Ueberzeugungsgrund verdient also wegen seiner natürlichen und gewöhnlichen Verbindung mit dem von ihm an sich unabhängigen, ihm selbst aber zu seinem Ansehen eigentlich unentbehrlichen, moralischen Glaubensgrunde alle Achtung: aber man erhebt ihn wider die Wahrheit über seinen eigenthümlichen Werth, wenn man ihm allein hinlängliche Ueberzeugungskraft zuschreibt, oder in ihm gar Erkenntnisgründe von apodiktischer Gewifsheit finden will. Er kann überdies auch des ontologischen Beweises gar nicht entbehren, welcher allein die transscendentale Idee von einem nothwendigen allgenugsamen Urwesen, zu der uns die blofse Erfahrung und Naturbetrachtung in ihrer Eingeschränktheit nie führen kann, aufstellt, und seinen Mangel ergänzen mufs. Die Gründe, warum der physisch-theologische Beweis als Beweis für unstatthaft zu erklären ist, sind folgende:

Erstlich ist es eine nicht gehörig erwiesene, und gar nicht aus blofser Erfahrung für allgemeingültig zu erkennende Voraussetzung, dafs in der Welt eine durchgängige Zweckmäfsigkeit, Ordnung und Uebereinstimmung herrsche. Wir kennen nur einen kleinen Theil des Weltalls, und wie

oft stören uns mitten in der ergötzenden Betrachtung der bewunderswürdigsten Regelmäfsigkeit und Harmonie grofser und kleiner Anstalten und Begebenheiten der Natur traurige Erfahrungen empörender Widersprüche, schrecklicher Zerrüttungen, mannichfaltiger schauderhafter Leiden und Unglücksfälle! Nur aus Religiosität, und also schon unter Voraussetzung einer Gottheit, und mit dem Glauben an ein zukünftiges Leben, können wir die sonderbaren Verwicklungen und Labyrinthe des irdischen Lebens, und das vielfältige menschliche Elend mit Ruhe und Gelassenheit betrachten, während das blofse natürliche Gefühl durch alle Vorspiegelungen einer beredsamen Philosophie nicht verhindert werden kann, dem unbefangenen Menschen das Geständnis abzudringen, dafs nicht lauter Ordnung und Eintracht, sondern auch Disharmonie und Regellosigkeit in der Welt angetroffen werde. Was berechtigt uns aber, aus einer im Einzelnen und in einem unendlich kleinen Theile des Weltalls wahrgenommenen Vollkommenheit auf die Vollkommenheit des ganzen Weltalls zu schliefsen, und es (ohne andre, nämlich moralische, Gründe zur Hülfe zu nehmen) für schlechterdings unmöglich zu halten, dafs unsre bisherigen (im Verhältnis zu aller Zukunft sehr unbedeutenden) Erfahrungen von Zweckmäfsigkeit, als Beweise für eine allgemeine und durchgängige Vollkommenheit, durch entgegengesetzte Ereignisse kommender Iahrtausende widerlegt, oder doch wenigstens sehr entkräftet werden könnten? Da wir aber unsern Begriff von der Ursache nur nach der Wirkung, welcher wir iene zum Grunde legen, bestimmen können, so würde uns die wahrgenommene Vollkommenheit der Welt zwar zur Idee eines

nes sehr mächtigen und weisen, aber nicht zur Idee eines allmächtigen und höchstweisen Wesens führen. So giebt uns der physisch-theologische Beweis, weil die in ihm zum Grunde gelegte Erfahrung uns nicht die gröfste aller möglichen Wirkungen in einer durchgängigen Ordnung und Zweckmäfsigkeit des ganzen Universums darbietet, keinen bestimmten Begriff der Gottheit als eines allgenugsamen Wesens.

Zweitens setzt der physisch-theologische Beweis Aehnlichkeit voraus zwischen einigen Naturprodukten mit den Werken menschlicher Kunst, welche nöthige, die erstern ebenfalls von einem mit Verstand und Willen begabten Wesen herzuleiten. Die Form, die Einrichtung der Dinge in der Welt, setze eben so nothwendig Einsicht und willkürlichen Gebrauch der Kräfte voraus, als die von uns bearbeiteten und gebildeten Gegenstände. Sollte der Schlufs aber bündig seyn: weil wir Menschen, die selbst endlich sind und zur Natur gehören, uns die Möglichkeit der Einrichtung gewisser wahrgenommener Gegenstände nur durch Verstand und Willenskraft begreiflich machen können, so mufs der Einrichtung der Natur selbst Verstand und Willen zum Grunde liegen? Wie läfst sich aus der blos subiektiven (dem endlichen Wesen eigenen) Nothwendigkeit, den Dingen durch Verstand und Willen eine künstliche, und der Idee des Zwecks gemäfse Bildung zu geben, und alles zweckmäfsig gebildete, sich blos teleologisch, d. h. durch die Voraussetzung gedachter Zwecke begreiflich zu machen, obiektiv erweisen, dafs auch der letzte Grund alles zweckmäfsigen Wirklichen, das wir erkennen, eine höchste Intelligenz seyn müsse, da wir doch

nicht

nicht wissen, ob vielleicht unsre Vorstellung von Zweckmäfsigkeit selbst am Ende in dem unbegreiflichen übersinnlichen Substrat der ganzen Natur gegründet seyn könne, ohne wieder aus einem höchsten Verstande und allmächtigen Willen hervorzugehen? Unsre Einsicht in das innere Vermögen und die Gesetze der Natur reicht wenigstens gar nicht so weit, dafs wir obiektiv entscheiden dürften, die Einrichtung ihrer Werke (zu welchen selbst unsre eigene Vernunftfähigkeit gehört) sei ihrem innern Wesen völlig fremd, die Materie sei an sich unvermögend, sich selbst auf tausendfache Weise zu bilden, zu ordnen und zu dem kunstvollen und bewundernswürdigen Schauspiele der Welt zu vereinigen. Daraus, dafs die Natur unsern Absichten entspricht, erkennen wir noch nicht, dafs eine höchste Intelligenz diese Zweckmäfsigkeit beabsichtigt und angeordnet habe.

Drittens kann der physisch-theologische Beweis nur aus der Form (der Zweckmäfsigkeit) der Welt auf eine angemessene Ursache dieser Form, mithin wohl auf einen Welt-Baumeister, aber auf keinen Welt-Schöpfer schliefsen. Der Physikotheolog sucht nur die Ursache der Einrichtung, der Planmäfsigkeit in der Bildung und Zusammensetzung, d. h. der Form, aber nicht der Materie oder Substanz der Welt auf. Beweist also der Physikotheolog keinen Schöpfer der Welt, so beweist er auch kein allmächtiges, in der Einrichtung der Welt von der Materie unabhängiges Wesen, sondern läfst uns die Möglichkeit zu denken, dafs Gott wegen der unabänderlichen Beschaffenheit und des Widerstandes der Materie der Welt die Vollkommenheit, die seinem Geiste vorschwebte, nicht habe geben können.

Viertens erlaubt sich die Physikotheologie einen, durch die Kritik der reinen Vernunft als ungültig erwiesenen, transcendenten Gebrauch des Grundsatzes der Kausalität, indem sie von einer Wirkung in der Sinnenwelt (der wahrgenommenen Zweckmäſsigkeit) auf das Dasein einer Ursache auſser derselben (einer höchsten Intelligenz) schlieſst. Denn sie muſs das höchste Wesen von der Reihe der physischen Ursachen, mithin von allem Erkennbaren, was im Gebiet der Erfahrung enthalten ist, trennen, um es von keinem höhern Grunde ableiten zu dürfen, und als die unbedingte Ursache alles Bedingten der erkennbaren Welt anzusehen. Aber indem hierdurch die unbedingte Ursache der Welt auſser Raum und Zeit gesetzt wird, wie es geschehen muſs, um sie nicht unter die Naturursachen der Sinnenwelt herabzusetzen, verlieren wir zugleich die Möglichkeit einer Erkenntnis und eines bestimmten Begriffs von diesem Urwesen; die Existenz desselben bleibt also problematisch. Das Naturgesetz der Kausalität, der Grundsatz vom Empirisch-Zufälligen als Wirkung auf eine Ursache zu schlieſsen, hat nur innerhalb des Gebiets der Erfahrung in der Sinnenwelt Bedeutung, ist ein Princip der Naturerkenntnis, aber nicht übersinnlicher Einsichten; der Physikotheolog macht einen die Erfahrung überschreitenden Gebrauch dieses Grundsatzes, indem er von dem zufälligen Dasein einer zweckmäſsig eingerichteten Welt auf das Dasein eines von derselben verschiedenen Wesens auſserhalb der Sinnenwelt, als ihrer Ursache, führen will.

Die Idee einer unbedingten (von Raum und Zeit unabhängigen) obersten Ursache ist zwar der spekulativen Vernunft nothwendig, aber an aller Erkennt-

Erkenntnis leer, weil sie nothwendig von allem empirischen Stoffe, ohne welchen es für uns keine Erkenntnis giebt, abstrahiren mufs. Die Unerkennbarkeit des Gegenstandes dieser Idee, die Unbegreiflichkeit des höchsten Wesens beweist nun zwar nichts wider seine obiektive Realität, benimmt uns aber doch das Recht und die Möglichkeit, diese transscendentale Idee obiektiv zu bestimmen, und als Erklärungsgrund der Beschaffenheit der Welt theoretisch zu gebrauchen. Die zweckmäfsige Einrichtung der Welt können wir uns zwar nicht aus der seelenlosen Materie, sondern nur aus einem durch Ideen selbstthätig wirkenden Wesen begreiflich machen; wir müssen unsern Vernunftbegriff von der in keiner Erfahrung vorkommenden, weder durch Raum noch Zeit bedingten, mithin unerkennbaren Ursache iener bewundernswürdigen Beschaffenheit dem Erfahrungsbegriffe derselben proportionirt denken; wir reguliren und leiten durch die vernünftige Voraussetzung einer weisen und freien Ursache der physischen Zweckmäfsigkeit in der Welt unsre Erfahrungen, aber wir können uns nie einen Uebergang zwischen dem übersinnlichen, unerkennbaren Urwesen und der Sinnenwelt begreiflich machen, und dürfen den Grundsatz der Kausalverknüpfung nicht transscendent als obiektivgültig, oder konstitutiv und zum Behuf einer Erkenntnis auf das, was aufserhalb aller Erfahrung liegt, auf den übersinnlichen Gegenstand der theologischen Idee und das übersinnliche Substrat der Welt, anwenden. Die theologische Idee des Theisten kann bei der Unmöglichkeit der theoretischen Ueberzeugung vom Dasein, d. h. der Erkenntnis des Uebersinnlichen (zu welchem die Gottheit gehört) nur regulativ, nicht konstitutiv gebraucht

braucht werden, in wiefern sie blos der Begriff des Verhältnisses ist, welches die Vernunft, nach einer bestimmten Analogie der menschlichen Vermögen zu einem Kunstwerke, zwischen der Ordnung, Einheit und Zweckmäſsigkeit der Welt und zwischen ihrer Ursache zu denken genöthigt wird, um sich den Inbegriff der Erfahrung, innerhalb dessen sie keinen Ruhepunkt findet, und nirgends den auf dieselbe beschränkten (immanenten) Verstand einen letzten Erklärungsgrund annehmen läſst, begreiflich zu machen, und die systematische Einheit hervorzubringen, welche ihr Ziel ist. Diese Idee ist zugleich ein Grenzbegriff der theoretischen Vernunft, durch welchen ihr die Unmöglichkeit, das Uebersinnliche zu erkennen, gezeigt, und zugleich das Recht verweigert wird, aus theoretischen Gründen über das Dasein oder Nichtsein desselben zu entscheiden, wodurch denn die praktische Vernunft zur Annahme gewisser Gegenstände Raum gewinnt, deren Begriffe theoretisch-zulässig und moralisch nothwendig sind.

Die Physikotheologie täuscht sich also selbst, wenn sie, durch den Schluſs von der Zweckmäſsigkeit der Natur auf eine höchst weise Ursache derselben, die Nothwendigkeit der Existenz derselben einzusehen und beweisen zu können glaubt, indem sie einen blos regulativen (den empirischen Verstandesgebrauch zur systematischen Einheit leitenden und ordnenden) subiektiven Grundsatz konstitutiv und obiektiv (zur Bestimmung der erkennbaren Realität des Gegenstandes) gebraucht, und bloſse Gesetze des Vorstellungsvermögens zu Gesetzen der unbegreiflichen Dinge an sich erhebt.

Fünf-

Fünftens endlich schliefst der Physikotheolog von der Zufälligkeit der Vollkommenheit der Welt transscendental auf die absolute Nothwendigkeit und Allgenugsamkeit ihrer Ursache. Der Physikotheolog setzt die Ordnung und Zweckmäfsigkeit der Welt als eine ganz zufällige Einrichtung voraus, welche nicht in der Natur der Dinge selbst ihren Grund haben könne. Mit der Zufälligkeit der in der Welt uns erscheinenden Zweckmäfsigkeit (als ihrer Form) glaubt er zugleich die Zufälligkeit der Substanz der Welt (ihrer Materie nach) bewiesen zu haben. Aus dieser ohne hinlänglichen Beweis angenommenen Zufälligkeit der Welt (ihrer Form und ihrem Stoffe nach) schliefst er auf eine Ursache derselben, d. h. nicht blos auf einen Weltbaumeister, sondern auf einen Weltschöpfer. Um die absolute Nothwendigkeit (unbedingte Existenz) dieses Welturhebers zu beweisen, bedient sich der Physikotheolog des kosmologischen Ideenganges, indem er von der Zufälligkeit der Welt zum Dasein eines schlechthin nothwendigen Wesens, als der absolut-ersten Ursache derselben hinaufsteigt. Dies schlechthin nothwendige Wesen bestimmt er aber aus der Ontotheologie als das allerrealste. Er folgt also zwar der nothwendigen Foderung der spekulativen Vernunft, vom Zufälligen zum Unbedingtnothwendigen aufzusteigen, überschreitet aber ihre Grenzen, wenn er ihr regulatives Princip zu einem konstitutiven macht, und mittelst des blofsen Schlusses vom Zufälligen auf das Nothwendige, als einer blos logischen Voraussetzung, eine Ueberzeugung von der Existenz des absolut-nothwendigen und allgenugsamen Wesens zu erlangen glaubt. Der Physikotheolog nimmt zu dem kosmologischen und mithin

zu

zu dem ontologischen Beweise seine Zuflucht, um die absolute Vollständigkeit zu erreichen, zu der ihn bloſse Erfahrung nie führen konnte: ist nun der ontologische und der auf ihn sich stützende kosmologische Beweis als unstatthaft anerkannt, um das Dasein des höchsten Wesens darzuthun; so kann der physischtheologische Beweis, welcher beider nicht entbehren kann, auch nicht für eine gültige Demonstration angesehen werden.

Die Physikotheologie ist, nach Kants Erklärung (Krit. d. teleol. Urtheilskr. §. 85,), der Versuch der Vernunft, aus den Zwecken in der Natur auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schlieſsen. Die Zwecke in der Natur lassen sich nur empirisch, d. h. durch Erfahrung in der Sinnenwelt erkennen, während der moralische Zweck vernünftiger Wesen a priori aus ihrem unmittelbaren reinen Selbstbewuſstsein erkannt wird. Die physischen Zwecke müssen uns also durch Erfahrung gegeben seyn, damit wir für sie einen Endzweck aufsuchen, und für diesen Endzweck dann eine oberste Ursache, welche ihn dachte und ausführte, annehmen können. Der Naturforscher betrachtet und untersucht die Natur zwar mit häufiger Rücksicht auf Zwecke und ihre Beziehung unter einander, aber ohne grade nach dem Grunde der Möglichkeit dieser Zwecke zu fragen, ohne sich durch die Untersuchung über die oberste Ursache derselben von seinem blos physikalischen Verfahren abführen zu lassen. Zu einem Begriff von dem Grunde der Möglichkeit physischer Zweckmäſsigkeit fehlt uns nun alle Einsicht: wir stützen uns blos auf unsre Vorstellungsart, nach welcher wir für iedes organische Naturprodukt eine

solche Ursache der Natur annehmen müssen, welche durch Verstand die Zweckmäfsigkeit in demselben hervorgebracht hat. Durch die Annahme eines verständigen Urhebers der Natur und ihrer Einrichtung gewinnen wir nun zwar gar nichts im Gebiet der Naturforschung, in Beziehung auf Erklärung der Naturdinge und ihrer Entstehung; aber die Vernunft eröffnet uns dadurch ein übersinnliches Gebiet für den Begriff eines höchsten Wesens und Schöpfers der Natur. Die Physikotheologie kann darum die strengen Foderungen der philosophirenden Vernunft nicht befriedigen, weil sie selbst für sich allein uns auf keinen Endzweck der Natur führt. Die blofse Naturbetrachtung zeigt uns keinen Endzweck der Schöpfung, und kann dessen Begriff keineswegs als gegeben voraussetzen: denn der Endzweck der Natur mufs unbedingt seyn, und kann daher nicht innerhalb der Natur liegen, sondern mufs im Gebiet des Uebersinnlichen angenommen werden. Die Physikotheologie kann zwar darthun, dafs der Begriff einer verständigen Weltursache unsrer Denkart angemessen sei, weil wir uns die Möglichkeit der Dinge in der Welt nur unter der Vorstellung einer nach Zwecken wirkenden, mithin verständigen Ursache begreiflich machen können: aber die Physikotheologie kann diesen Begriff einer verständigen Weltursache weder für die theoretische Vernunft zur Erkenntnis, noch für die praktische, zur Willensbestimmung, befriedigend weiter bestimmen. Sie führt auf lauter in der Sinnenwelt, in der Natur bedingte Zwecke, auf keinen unbedingten Zweck, zu dem die Natur selbst existirt, und dessen Grund also nicht innerhalb der Natur, sondern aufser derselben gesucht werden mufs. Es fehlt also in dem

dem physikotheologischen Beweise das Wesentliche, nämlich die bestimmte Idee eines Endzwecks der Natur, von welcher doch der bestimmte Begriff der obersten Weltursache abhängt. Der Physikotheolog kann diesen Begriff des verständigen Urwesens nur nach Thatsachen von kunstvoller Einrichtung bestimmen, welche er durch Erfahrung kennt: nun reicht aber unsre Erfahrung nicht über die ganze Natur, und die Naturbetrachtung vermag uns überdies gar nicht zu dem Zwecke des Daseins der Natur, noch hierdurch zum bestimmten Begriffe einer verständigen Ursache derselben hinaufzuführen. Der theoretische Vernunftgebrauch erlaubt uns aber nicht, das, was den physikotheologischen Beweisgründen mangelt, willkürlich zu ergänzen, und von der in einzelnen und kleinen Theilen der Welt neben mancherlei Unvollkommenheiten bemerkten Vollkommenheit auf ein höchst vollkommnes Wesen zu schliefsen. Allein bei tieferer Untersuchung entdeckt sich, dafs der praktische Vernunftgebrauch a priori die Idee von einem höchsten Wesen enthält, und uns nöthigt, den unvollständigen physikotheologischen Begriff von dem obersten Grunde der Zweckmäfsigkeit in der Natur bis zur Idee der Gottheit zu ergänzen; einer Idee, zu welcher wir durch blofsen theoretischen Vernunftgebrauch in Betrachtung der Natur so wenig gelangen würden, als wir mittelst der blos theoretischen Vernunft ihre Realität beweisen könnten.

Das Gute und Böse, Zweckmäfsige oder Zweckwidrige, was die Alten in der Natur wahrnahmen, erklärten sie sich als die Wirkungen guter und böser, wohlthätiger oder feindseliger Gottheiten,

welche sie sich dem Umfange und der Gröfse der bemerkten Erscheinungen in der Welt zufolge mächtiger oder kraftloser, alle aber, selbst den Iupiter nicht ausgenommen, menschlichen Einschränkungen unterworfen dachten. Sie blieben hierin der natürlichen Denkart der Vernunft in blos theoretischer Absicht ziemlich getreu, und erlaubten sich keine willkürliche Annahmen und Ergänzungen, oder unerwiesene Behauptungen und unbündige Schlufsfolgen. Andre machten sich die Erscheinungen der Natur durch den Begriff eines einzigen Wesens begreiflich, in welchem die Naturerscheinungen nichts anders als adhärirende oder anhängende Merkmale, und gleichsam Aeufserungen und Accidenzen wären. Sie leugneten eine von der Welt selbst verschiedene und verständige Ursache der Welt, aber sie nahmen ein Subiekt, eine einzige Substanz an, in welcher der Verstand aller Weltwesen enthalten sei, und welche, da ihr selbst kein Verstand zukomme, zwar nichts nach Zwecken aufser sich schaffe, aber doch der nothwendige Grund der gegenseitigen zweckmäfsigen Beziehung aller Dinge, als der ihr inhärirenden Accidenzen, der ihr anhängenden zufälligen Bestimmungen sei. Diese Philosophen zogen sich dadurch aus der Verlegenheit, für die zahllose Menge mit einander verbundener Substanzen ein Princip der Einheit aufzustellen, dafs sie, anstatt ihre Existenz von einer obersten Ursache abzuleiten, sie selbst als blofse Aeufserungen, Accidenzen und Modifikationen der einzigen unendlichen Substanz betrachteten, und so an die Stelle ihrer Kausalabhängigkeit von einer Substanz ihre Inhärenz in einer Substanz setzten. Diese Vorstellungsart führt in Ansehung der, der alleinigen

Sub-

Substanz inhärirenden, Weltwesen den Namen Pantheismus, so wie sie in späterer Zeit, in Absicht auf die angenommene einzige und unendliche Substanz, von dem Namen ihres tiefsinnigen Vertheidigers die Benennung des Spinozismus erhalten hat. Der Pantheism und Spinozism lösen eigentlich die Frage nach dem obersten Grunde der Weltvollkommenheit nicht auf, sondern weisen sie als grundlos ab, indem sie den Begriff von der Zweckmäſsigkeit oder Vollkommenheit der Natur zu dem allgemeinen ontologischen Begriffe eines Dinges überhaupt erweitern, und ihn so seines eigenthümlichen Inhaltes berauben.

Die Physikotheologie stützt sich auf blos theoretische Principien des Vernunftgebrauchs, und kann uns also nicht zur Idee einer Gottheit erheben. Der Pantheismus und Spinozismus enthält den sogenannten Idealismus der Endursachen. Unter dem Idealismus der Endursachen versteht man die Annahme, daſs die Vorstellung von Zwecken und Absichten in der Welt, mithin alle Teleologie, bloſse Täuschung des Beurtheilungsvermögens in Absicht auf die Kausalverbindung der Dinge sei; daſs es nämlich keine von der Welt verschiedene Substanz gebe, welche Etwas nach Zwecken hervorbringe, sondern daſs uns die Natur eine allgemeine Beziehung auf Zwecke blos darum zu haben scheine, weil sie selbst nichts als das Mannichfaltige der Bestimmungen in der Einheit der Substanz ausmache, und also nothwendig zu ihrem eigenen Wesen zusammenstimme.

Dem Idealismus der Endursachen ist der Realismus derselben entgegengesetzt, nach welchem

wirkliche Zwecke und Absichten in der Welt angenommen, und eins oder mehrere verständige Wesen denselben zum Grunde gelegt werden. Wollen wir nun diesem Grundsatze gemäs entweder mehrere oder Ein verständiges Urwesen als Grund der in der Natur wahrgenommenen Zwecke annehmen, und können den Begriff des Urhebers dieser Zweckmäſsigkeit doch nur aus Erfahrungssätzen, aus empirischen Datis über harmonische Einrichtungen der Natur, schöpfen und bestimmen; so fehlt uns einerseits die Auskunft bei bemerkten Widersprüchen und Disharmonieen in der Welt, andrerseits aber können wir auf dem Wege der bloſsen Erfahrung und der sich auf sie beziehenden theoretischen Vernunft den Begriff einer verständigen Ursache nicht so bestimmen, daſs er für eine Theologie hinreichte.

Unsre Vernunft nöthigt uns also zwar, durch ihr Verlangen nach einem letzten Grunde der Zwecke in der Natur, eine Theologie zu suchen; aber sie ist nicht vermögend, in diesem ihrem blos theoretischen Gebrauche selbst eine Theologie hervorzubringen, wir mögen noch so groſse Fortschritte in Erkenntnis der Natur und ihrer Regelmäſsigkeit und Zweckmäſsigkeit machen. Denn die bloſse Betrachtung der Naturvollkommenheit mag uns immerhin zur Annahme eines höchst verständigen Urhebers der einzelnen Naturzwecke nöthigen, so läſst sie uns doch kein letztes Ziel sehen, auf welches sich alle diese Zwecke insgesammt bezögen, und welches uns einen Gesichtspunkt zur Bestimmung unsers Begriffs von der Gottheit und ihren Eigenschaften anwiese. So könnte uns die bemerkte Vollkommenheit der Welt zwar auf einen Kunstverstand, auf ein nach Zwecken

wirken-

wirkendes, erhabenes Wesen, hinleiten, welches der Grund der bewundernswürdigen Einrichtung und Bildung der Welt wäre; aber sie führte uns auf keine Weisheit, auf kein solches Wesen, das die einzelnen Zwecke in der Natur zu einem gemeinschaftlichen Endzweck vereinigte, das nach einem gewissen Plane das Weltganze angeordnet hätte. Einen solchen Endzweck aber entdecken wir in der bloſsen Natur nirgends; vielmehr zeigt uns in der Natur die bloſse Erfahrung lauter relative, bedingte und zufällige Zwecke, nichts, was seinen Zweck in sich selbst hat, nichts absolut Gutes und schlechthin Zweckmäſsiges. Einen Endzweck kann uns nur die reine Vernunft a priori darbieten, als das Vermögen des Allgemeinen und Unbedingten; und ein Endzweck, ein letztes Ziel, ein absolutes Gut kann uns allein den Gesichtspunkt anweisen, aus welchem wir nach teleologischen Principien uns die Eigenschaften, den Grad und das Verhältnis der obersten Ursache zur Natur zu denken haben. Wenn wir nun durch Erfahrung mittelst bloſser Naturbetrachtung in dem Reiche des Bedingten und Sinnlichen nur lauter zufällige Absichten, schlechterdings aber keinen Endzweck entdecken, so fehlt es uns in dieser Rücksicht gänzlich an einem hinlänglichen Grunde, unsern auf einer eingeschränkten Naturkenntnis beruhenden Begriff einer verständigen Weltursache bis zur Idee eines allweisen unendlichen Wesens zu erweitern. Woher sollten wir auch die Einsicht in den Zusammenhang der zahllosen Naturzwecke und in alle die möglichen Welteinrichtungen haben, unter welchen die gegenwärtige die vollkommenste wäre? Kennen wir nun die Werke, welche die Welt ausmachen, nur von einer unendlich kleinen Seite; wie können

wir uns von dem Urheber derselben einen bestimmten, und für eine Theologie hinreichenden Begriff machen? Wie könnten wir von der in einem unendlich kleinen Theile der Welt wahrgenommenen Zweckmäſsigkeit auf einen unendlichen Verstand schlieſsen?

Nach der Einrichtung unsers Vorstellungsvermögens bleibt es uns zwar nothwendig, der in der Natur bemerkten Zweckmäſsigkeit und Vollkommenheit eine verständige oberste Ursache zum Grunde zu legen: allein die blos theoretische Naturbetrachtung läſst es unausgemacht, ob diese oberste Ursache die verschiednen Zwecke in der Natur zu einem Endzwecke vereinigt, und die Natur selbst um eines Endzwecks willen, welcher also auſserhalb der Natur liegen müſste, hervorgebracht habe; sie läſst es ungewiſs, ob die wahrgenommene kunstvolle Bildung und Anordnung in der Welt das Werk eines freien, oder nur eines, gleich dem Kunsttriebe der Thiere, durch seine eigene Nothwendigkeit bestimmten Verstandes sei, und berechtigt uns gar nicht, diesen Verstand unter der Idee der Weisheit, Allmacht, Güte u. s. w. uns vorzustellen.

So wäre also die Physikotheologie eine ihre Grenzen überschreitende physische Teleologie, und an sich selbst nicht hinreichend zu einer systematischen Theologie, sondern eine bloſse Vorbereitung derselben.

Das Resultat der ganzen Betrachtung ist kürzlich folgendes. Zu einer eigentlichen und systematischen Theologie muſs der Begriff eines Endzwecks der Natur vorausgesetzt werden. Ein End-

Endzweck der Natur kann aber nicht innerhalb der Natur selbst liegen, kann kein Theil der Natur seyn, weil wir sonst selbst wieder nach seinem Endzwecke als Naturwesens fragen würden; der Endzweck der Natur mufs also aufserhalb der Natur und ihrer Bedingungen liegen, folglich gänzlich unbedingt seyn; er kann daher nicht durch Erfahrung mittelst der Naturbetrachtung erkannt, sondern mufs allein aus der reinen Vernunft a priori geschöpft werden. Die blofse Naturbetrachtung führt uns also zu keinem wahren Endzweck der Natur, folglich auch zu keinem allweisen, wenn gleich zu einem verständigen, Urheber derselben. Alle durch Erfahrung bemerkten Naturzwecke belehren uns nicht, ob das verständige Wesen, das wir ihnen unsrer Denkart gemäs als oberste Ursache zum Grunde legen, von dem übersinnlichen Substrat der Sinnenwelt verschieden sei oder nicht, und also vielleicht die unerkennbare Substanz der Welt selbst ausmache; ob dieses verständige Wesen endlich oder unendlich, und ob es durch Freiheit nach Endzwecken, oder durch innere Naturnothwendigkeit, Ursache der kunstmäfsigen Anordnung der Sinnenwelt sei. Die Physikotheologie ist also nicht hinreichend.

Wenn nun diese dreierlei Versuche der spekulativen Vernunft, die Existenz Gottes zu beweisen, den bisherigen Untersuchungen zufolge völlig unvermögend sind, eine wirkliche Ueberzeugung von dem höchsten Wesen, und eine wahre Theologie zu begründen; so bleibt uns die Frage noch zu beantworten übrig: aus welcher Quelle denn die innige Ueberzeugung so vieler Men-

schen von einem allmächtigen und allweisen Urheber des Weltalls fliefse, und ob aus dieser Quelle vielleicht allein alle ächte Religion entspringe?

Die Annahme einer obersten Weltursache, welche aus dem spekulativen Interesse herrührte, konnte keinesweges die ganze reine Menschheit befriedigen; durch die blos theoretische Vernunft blieb der Begriff des höchsten Wesens unbestimmt und gleichgültig für die wesentlichsten Bedürfnisse; noch weniger vermochten theoretische Gründe diesen Begriff eines Gottes mit unseren innigsten Ueberzeugungen zu verknüpfen. Wenn auch die Merkmale, welche die denkende und betrachtende Vernunft, ihren nothwendigen Gesetzen gemäs, zu dem erhabenen Begriff der Gottheit darbietet, wichtig und unentbehrlich sind für Theologie und Religion, und unsre religiösen Ueberzeugungen vorbereiten; so gewinnen wir durch sie für iene unendliche Idee doch eben so wenig die Vollständigkeit, die unserm Geiste im Ideale vorschwebt, als wir durch sie zu einer festen und unveränderlichen Annahme derselben bestimmt werden. Kurz, unser praktisches Interesse wird durch den Gott der spekulativen und theoretischen Vernunft nicht befriedigt, und dieses Interesse ist es grade allein, welches uns zur Begründung einer Theologie und zu religiösen Untersuchungen und Betrachtungen antreibt, und für welches der Begriff von Gott Wichtigkeit hat. Es wird sich in der Folge zeigen, dafs auch nur das reine praktische Interesse und die ihm zum Grunde liegende sittliche Gesinnung die eigentliche lautere und nie versiegende Quelle sei, aus welcher der

theore-

theoretische Begriff der Gottheit Leben und Kraft schöpft, und daſs unser Festhalten seiner hohen Bedeutung die Aeuſserung der Energie unsrer praktischen Vernunft sei. Die eigentliche Religion konnte auch immer nur aus dem Pflichtbegriff ihren ersten reinen Ursprung nehmen. Die Unbegreiflichkeit der innern Triebfeder konnte die noch nicht über sich selbst belehrte Vernunft freilich veranlassen, das auſser sich zu suchen, was doch eigentlich in ihr selbst, wiewohl dunkel und unentwickelt, verborgen lag, und erst aus ihrem eigenthümlichen Vorrathe auf andre Gegenstände übergetragen wurde; der moralische Ueberzeugungsgrund für die Existenz Gottes muſste anfangs nur durch Gefühle wirken, ohne selbst deutlich erkannt, und von andern Erkenntnisquellen unterschieden zu werden; ja er muſste so lange häufig verkannt, falsch gedeutet und misverstanden werden, bis es der Menschheit gelang, ihre eigenen Kräfte und Vermögen nach ihrem ganzen Gehalte und Werthe kennen zu lernen, und in ihrem Verhältnisse unter einander und in dem Ziele ihres Strebens den bestimmten Weg zu den religiösen Ueberzeugungen zu entdecken. Um den moralischen Ueberzeugungsgrund für die Existenz Gottes genau einzusehen und richtig zu fassen, ist es zweckmäſsig, von dem wahren und bestimmten Begriffe der Moralität auszugehen.

Der wahre und bestimmte Begriff der Moralität gründet sich auf folgende Thatsachen des innern Bewuſstseins, die zwar im Eingange dieser Betrachtungen schon erwähnt worden sind, aber hier (um diesen wichtigen Gegenstand durch mehrere Darstellungsarten immer geläufiger zu machen) ganz

schicklich wiederholt werden können. Erstlich liegen dem menschlichen Begehrungsvermögen im weitern Sinn zwei wesentlich verschiedene Triebe zum Grunde; der Trieb nach Vergnügen und der Trieb nach Sittlichkeit. Der Trieb nach Vergnügen äufsert sich im sinnlichen Begehren und Verabscheuen. Diesen eigennützigen Trieb, welcher nach dem Angenehmen hinstrebt, und das Widrige flieht, hat man für den einzigen Trieb des ganzen menschlichen Begehrungsvermögens gehalten, und sogar die Moralität aus ihm abgeleitet. Eine Theorie, die daher entsprang, weil man die Vernunft für keine selbstthätige, unbedingte Kraft anerkannte, vielmehr für das Vermögen, den Zusammenhang der Dinge an sich einzusehen, erklärte. Die Bestimmung des Willens durch Vernunft war also Bestimmung durch den erkannten Zusammenhang der Dinge an sich. Der Wille hieng sofern zuletzt von den Dingen an sich ab. Da nun die Vernunft einmal für kein selbstthätiges Vermögen galt, sondern durch die von ihr unabhängigen Dinge an sich bestimmt wurde, so konnte sie unmittelbar selbst keinen Bestimmungsgrund des Willens abgeben, und der Wille ward eben so unwillkürlich durch einzelnen Eindruck als durch den erkannten Zusammenhang der Dinge an sich, zuletzt aber und unmittelbar nur durch den Trieb nach Vergnügen bestimmt. Wir sind aber durch die kritische Philosophie auf das unwidersprechlichste überzeugt, dafs die Vorstellbarkeit der Dinge an sich, als solcher, ein Widerspruch, etwas ganz Ungedenkbares sei, weil das Nichtvorgestellte, von aller Vorstellung Unabhängige und Verschiedene, das Ding an sich, unmöglich den Charakter des Vorgestellten haben kann; die Vernunft

aber

aber hörte auf Vernunft zu seyn, wenn sie unter dem Einflusse der Dinge an sich stände.

Unser Bewufstsein überzeugt uns von der Wirklichkeit des Triebes nach Vergnügen, des Triebes nach Glückseligkeit. Aber sollte es keinen andern Grundtrieb der menschlichen Natur noch geben? Schweigt unter allen Lockungen und Schmeicheleien der Eigenliebe, unter allen Reizen des Vergnügens, unter allen Antrieben der Begierden und Leidenschaften stets das Gewissen in seinen strengen Foderungen? Die Stimme des Gewissens ist es, die uns den zweiten merkwürdigen Trieb unsers Geistes offenbart, welcher der moralische heifst, und nichts als Gesetzmäfsigkeit unsrer Willensbestimmungen zum Gegenstande hat. Es giebt also neben dem sinnlichen oder niedern Begehrungsvermögen, neben dem eigennützigen Triebe, dem Triebe nach Vergnügen oder nach Glückseligkeit, noch ein vernünftiges oder oberes Begehrungsvermögen, einen uneigennützigen Trieb, einen Trieb nach Vernunftmäfsigkeit oder Sittlichkeit. Dieser moralische Trieb ist von dem physischen, d. h. von dem Glückseligkeitstriebe wesentlich verschieden; sein Gegenstand ist die Ausführung des Gesetzes der praktischen Vernunft, die reine uneigennützige Erfüllung der Pflicht; sein Ziel ist sittliche Vollkommenheit oder Heiligkeit. Die Foderungen des sinnlichen Triebes beziehen sich auf Genufs, an welchem bald mehr der Geist, bald mehr der Körper Antheil hat; die Foderungen des sittlichen Triebes sind Gesetze, welchen alle Begierden und Neigungen der Selbstliebe untergeordnet werden sollen. Der sittliche Trieb fodert keine Ausrottung unsrer Sinnlichkeit, keine Vernichtung der Neigungen unsers

unsers Herzens und der Wünsche unsrer sinnlichen Natur, sondern nur das Streben, sie mit der Vernunft in immer innigere und vollständigere Uebereinstimmung zu bringen, und bis auf die Angemessenheit zu derselben zu mäſsigen und einzuschränken: der sittliche Trieb bedarf sogar des sinnlichen, weil in den Foderungen der Sinnlichkeit der Stoff enthalten ist, an welchem der sittliche Trieb die Form der Vernunft allein ausdrücken kann. Oft verlangt der sittliche Trieb die Befriedigung des sinnlichen, nicht um des Genusses, sondern um der Gesetzmäſsigkeit, um der Pflicht willen. Die Foderungen dieser zweierlei Grundtriebe aber hätten keinen wahren Sinn, wenn es keinen Willen gäbe. Wollen nämlich heiſst sich selbst bestimmen zur Erzeugung oder Belebung einer Vorstellung in Absicht auf Erfüllung oder Abweisung der Foderungen des sinnlichen Begehrens. Einen Hang, einen Trieb zu Etwas fühlen, Etwas hoffen oder fürchten, begehren oder fliehen, heiſst noch gar nicht Wollen; denn der Wille im engern und eigentlichen Sinn ist von dem unwillkürlichen Begehren, von dem nothwendig wirksamen Triebe, ganz wesentlich verschieden. Unser Trieb kann vieles begehren, unser Herz manches wünschen, unsre Einbildungskraft vielerlei unwillkürlich und instinktmäſsig darstellen und ausmalen, was doch unser Wille eigentlich nicht will, was unsern Vorsätzen und Entschlieſsungen, und den Maximen unsers Willens widerstreitet. Der Wille ist blos das Vermögen der Person, die Foderungen des sinnlichen eigennützigen Triebes durch sich selbst, durch eignen Entschluſs zu befriedigen oder nicht zu befriedigen. Das Selbstbewuſstsein überzeugt uns, daſs der Wille sich selbst zur Erfüllung oder

Abwei-

Abweisung der Foderungen des sinnlichen Begehrens eine Vorschrift geben, dafs er eine Maxime erzeugen, fassen und festsetzen, eine Handlungsweise in seine Maxime aufnehmen, sich zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung subiektiver Bedürfnisse von selbst bestimmen und entschliefsen könne. Im Zustande der verlornen Besonnenheit aber, im Drange der erhitzten Leidenschaft und bei mangelndem Vernunftgebrauch, findet keine Selbstbestimmung, kein Wollen Statt. Die Foderung des sinnlichen Triebes hat an sich selbst keine Freiheit, sondern ist physisch bedingt und unwillkürlich, und heifst ein Begehren im engern Sinn, wiefern es vom Wollen unterschieden wird. Sie ist die Regung des durch Empfindung gereizten Triebes. Nur die Foderung des moralischen Triebes ist gewissermaafsen frei, weil sie der Ausdruck der selbstthätigen, an die Gesetze der Sinnlichkeit nicht gebundenen, reinen praktischen Vernunft ist. Doch kommt dieser sittlichen Foderung nicht dieienige absolute Freiheit zu, die dem blofsen Wollen eigenthümlich ist. Die praktische Vernunft, welche der Grund des moralischen uneigennützigen Triebes ist, und sich in der Stimme des Gewissens und im moralischen Gefühl ankündigt, ist ein nothwendiger wesentlicher unwandelbarer Bestandtheil unsrer Natur, der uns im innersten Bewufstsein gegeben ist, den wir so wenig erst selbst hervorbringen, als abändern können; die Foderungen der praktischen Vernunft kündigen sich auch mit dem Gefühl der Nothwendigkeit dem sinnlich-bedingten Wesen an, sie stellen ein Sollen auf; das Gewissen redet ohne, ia selbst oft wider unsern durch Neigungen befangenen Willen; in sofern kann man dem moralischen Triebe keine eigentliche unbedingte Freiheit,

heit, kein Vermögen der Willkür, beilegen; vielmehr wirkt er als Trieb nothwendiger und unfreiwilliger Weise. Die praktische Vernunft vermag auch ihr Gesetz nicht selbst auszuführen, sie handelt (nach der Bedeutung des Wortes Handeln bei einem Wesen, in dem Vernunft und Sinnlichkeit vereinigt sind) nicht eigentlich selbst, sondern gebietet blos, giebt uns blos ein Gesetz des Handelns. Handelte die praktische Vernunft im Menschen selbst, so liefse sich kein Grund finden, warum er ihrem Gesetz nicht immer getreu bliebe; und zur Erklärung sogenannter unsittlicher Handlungen einen physischen Widerstand gegen die Vernunft in der Sinnlichkeit anzunehmen, würde sich mit dem Begriff der unbedingten und selbstthätigen Vernunft nicht vertragen. Wollten wir annehmen, die praktische Vernunft könne ihr Gesetz selbst befolgen oder übertreten, ohne von einem physischen Gegengewicht bestimmt zu werden, so würden wir in dem Begriff der Vernunft widersprechende Merkmale verbinden, oder auf die Vernunft die Freiheit eines von ihr verschiedenen Vermögens, welches Wille heifst, stillschweigend übertragen, und die Abweichung würde blos in den Worten beruhen. Die Foderung des sittlichen Triebes ist frei, nicht als wenn sie von dem freien Willen des Menschen abhienge, und zu seinen willkürlichen Aeufserungen und Verfügungen gehörte, sondern weil sie unter keinem physischen Zwange steht, von keinen empirischen Bedingungen, sinnlichen Einflüssen und äufseren Umständen bestimmt wird, und über die ganze erkennbare Natur erhaben ist. Die Foderung des sittlichen Triebes heifst nur in Beziehung auf den Menschen, der nicht blofses Vernunftwesen, sondern auch sinnlichen

lichen Bedürfnissen und Neigungen unterworfen ist, Foderung, so wie selbst der Name sittlicher Trieb nur in Rücksicht auf das endliche Wesen, in welchem Vernunft und Sinnlichkeit vereinigt sind, und die erstere der letzteren sich nur wie ein Trieb ankündigen kann, gültig ist. Frei ist die Foderung des sittlichen Triebes, weil sie im Grunde nichts als das Naturgesetz des reinen Geistes ist, weil sie das Gesetz ist, das die Vernunft nicht von aufsen empfangen, sondern nur aus innerer Kraft sich selbst geben kann. Was für das empirische Ich, für das sinnlich-bedingte, endliche Wesen, für den äufseren Menschen unter dem Achtung und Ehrfurcht erregenden Namen des Gesetzes der Heiligkeit und der Pflicht sich ankündiget, was als eine Foderung erkannt wird, deren Erfüllung dem Willen unbedingt geboten, und also praktisch-nothwendig ist; das ist für das unbedingte reine Ich, für den innern Menschen Gesetz und Handlungsweise seiner eigenen einfachen Natur, seines Wesens ewiges unwandelbares Gesetz, welches so wenig aus etwas Aeufserem entsprungen seyn, als durch Erfahrung ergänzt und sanktionirt werden kann, welchem vielmehr alles Aeufsere, Sinnliche und Empirische erst seinen Werth und Gehalt zu verdanken hat. Die reine Vernunft kann ihr eigenes Gesetz nie übertreten; es ist ihr Naturgesetz, ihre ursprüngliche und eigenthümliche Handlungsweise, von welcher in ihr selbst keine Abweichung gedenkbar ist. Eben darum kommt aber auch der blofsen Vernunft nicht das Vermögen der freien Willkür zu. Sollen Abweichungen vom reinen Vernunftgesetz als möglich angenommen werden, so müssen wir den Grund dazu in einem Wesen suchen, das

 weder

weder blos reiner Geist noch blofses Sinnenwesen ist, sondern Vernunft und Sinnlichkeit in sich verbindet, und daher von der einen Seite eben so sehr an die Thierheit, als von der andern an die Gottheit gränzt. Dieses Wesen mufs den Charakter der Persönlichkeit haben und das Vermögen der freien Willkür besizzen, um zwischen Neigung und Pflicht wählen, und durch die Entscheidung für die letztere sich selbst in seiner abhängigen und niederen Natur einen Werth geben zu können, den man den moralischen nennt.

Die Foderung des sinnlichen Triebes ist ursprünglich unwillkürlich, aber die Befriedigung oder Nichtbefriedigung derselben hängt vom freien Willen ab. Die Erfüllung des Sittengesetzes ist praktisch-nothwendig, weil es dem Begriffe eines vernünftigen Wesens widerspricht, das nicht zu wollen, was sein wesentlicher Charakter, was seine Vernunft fodert; aber sie ist nicht physisch-nothwendig, weil der Mensch auch zu Gunsten der Neigung das Gesetz übertreten kann. Sittlichkeit im engern Sinn ist die Beschaffenheit einer Willensbestimmung, durch welche das sinnliche oder eigennützige Begehren dem sittlichen, höheren, uneigennützigen untergeordnet wird. Wir handeln dann sittlich, wenn wir die Befriedigung oder Abweisung unsrer Neigungen und Begierden durch das Gesetz der reinen Vernunft bestimmen. Durch den moralischen Trieb interessiren wir uns für Sittlichkeit, durch den sinnlichen für Glückseligkeit, die wir uns als den Zustand angenehmer Empfindungen in ihrer gröfsten Manchfaltigkeit, längsten Dauer und höchsten Stärke und Lebhaftigkeit idea-

lisch

lisch vorstellen. Beide, Sittlichkeit und Glückseligkeit, sind nothwendige Gegenstände unsers gesammten Begehrungsvermögens. Welches ist aber das Band, das Glückseligkeit und Sittlichkeit vereiniget? Es kann nichts anders als moralische Würdigkeit seyn. Die Glückseligkeit soll nämlich durch die Sittlichkeit bestimmt werden, wir sollen in dem Grade glückseliger werden, als wir tugendhafter und rechtschaffener sind. Der Gegenstand unsers gesammten Begehrungsvermögens, das Ziel beider Grundtriebe unsrer vernünftig-sinnlichen Natur, ist also eine vollkommne durch Sittlichkeit bestimmte Glückseligkeit, und hierin besteht das höchste Gut unsers Willens, dasienige Obiekt, wodurch dem Bedürfnis der ganzen Menschheit Genüge geschieht.

Das höchste Gut ist also nichts anders, als die durch sittliche Würdigkeit bestimmte Glückseligkeit. Wo sollen wir aber dieses höchste Gut antreffen? Finden wir in der Natur wirklich eine solche vollkommene Uebereinstimmung der Tugend mit der Glückseligkeit? Umsonst suchen wir das höchste Gut in der Sinnenwelt. Die Natur kehrt sich im Ganzen genommen nicht an unsern moralischen Charakter und an unsre guten Gesinnungen und Handlungen. Der sittlich-gute Wille ist kein Vermögen der Klugheit und Geschicklichkeit, sich Glück und Wohlsein zu erwerben; sein Zweck ist blos vernünftige Gesetzmäſsigkeit; der äuſsere Erfolg seiner Entschlieſsungen und Handlungen hängt nur einem unendlich kleinen Theile nach von ihm selbst ab, ist aber der unendlich gröſsern Gewalt des Zufalls und einer unabsehbaren Verkettung natürlicher Umstände unterworfen. Auch die Klugheit vermag mit aller Weltkenntnis und Scharfsich-

tigkeit nicht allen Uebeln des Lebens zu entgehn, und die mannichfaltigen Hindernisse der Glückseligkeit hinwegzuräumen, noch weniger eine vollkommne und dauerhafte Uebereinstimmung derselben mit der Moralität hervorzubringen. Im Gegentheil leidet der Edle und Rechtschaffene nur zu oft unter dem Druck der Ungerechtigkeit, Hartherzigkeit und Bosheit leichtsinniger und sittenloser Günstlinge des Glücks, und unter den Stürmen eines unerbittlichen Schicksals. Kurz, so wenig unsre Moralität im Streben nach Glückseligkeit besteht, eben so wenig vermag sie selbst durch ihre Uneigennützigkeit alle die Leiden und Gefahren zu entfernen, welche auch die Selbstzufriedenheit anzufeinden suchen, die der innere Lohn des Gerechten und Edlen zu seyn pflegt. Auch ist es unleugbar, daſs der niedrig gesinnte oder lasterhafte Mensch, unter günstigen äuſsern Verhältnissen, und bei einem glücklichen Temperament, einen Zustand des Wohlseins, der Zufriedenheit und Heiterkeit genieſsen kann, in welchem sich nichts von dem Elende, das, nach einer sehr gewöhnlichen Vorstellungsart, schon in diesem Leben mit der Unsittlichkeit verbunden seyn soll, entdecken läſst. Man vermiſst demnach auch hier das harmonische Verhältnis zwischen Wohlverhalten und Wohlbefinden. Es giebt also in der Sinnenwelt, in der erkennbaren Natur, keine vollkommne Harmonie der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, keine vollständige Befriedigung unsers gesammten Begehrungsvermögens, keine vollkommne Erreichbarkeit der Gegenstände unserer sinnlichen und vernünftigen Natur, kurz kein höchstes Gut. Gäbe es nun keine andre, als die Sinnenwelt, keine andre, als die sinnlich erkennbare Natur, so würden wir das vollständige,

das

das höchste Gut für unmöglich halten müssen; allein die Sinnenwelt ist nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, sie macht nicht Alles aus, was wir denken können. So gut wir nicht blos Verstand und Sinnlichkeit, sondern auch Vernunft besitzen, eben so gut giebt es nicht blos eine Sinnenwelt, einen Inbegriff der Erscheinungen des innern und äussern Sinnes, sondern wir haben auch Grund, eine übersinnliche, nicht erscheinende, unerkennbare, Sphäre des Seyns und Wirkens anzunehmen. Was nun in der gegenwärtigen Erscheinungswelt nicht anzutreffen ist, das bleibt uns nur aufserhalb derselben, folglich in einer übersinnlichen Welt, welche die Bedingungen der einstigen vollkommneren Befriedigung unsers moralischen Bedürfnisses gar wohl enthalten kann, zu erwarten übrig.

Sittlichkeit fodert unsere praktische Vernunft, wiefern sie der Freiheit ein Gesetz giebt; Glückseligkeit fodert unsre Sinnlichkeit unter Anleitung des Verstandes und der theoretischen Vernunft. Beide zusammen machen den vollständigen Gegenstand unsers Begehrens aus, und wir können die Ansprüche an keine von beiden aufgeben, ohne einem wesentlichen Theil unsrer Natur zu nahe zu treten. Der Mangel der Glückseligkeit würde unsere physische Natur am Ende zerstören, und selbst die Ausübung der Pflichten, welche eines sinnlichen Stoffs bedürfen, unmöglich machen; so wie der Mangel der Sittlichkeit unsre geistige Natur herabwürdigen, und uns endlich einem thierischen Mechanismus unterwerfen würde. Das höchste Gut oder eine dem moralischen Verdienst angemessene Glückseligkeit mufs also entweder als möglich angenommen werden, oder die Foderungen unserer ge-

sammten Natur müssen unsrer Vorstellung nach unerfüllt bleiben. Das Sittengesetz würde daher entweder nicht in seinem ganzen Umfange befolgt werden können, und so gut als nicht vorhanden seyn, weil eine Verpflichtung zu Unmöglichkeiten nicht gedacht werden kann; oder der Glückseligkeitstrieb würde eine Schimäre seyn, weil unsre sinnliche Natur sich nur in so weit den Foderungen des Moralgesetzes unterwerfen kann, als ihre Ansprüche an Glückseligkeit im Ganzen nicht gekränkt, sondern ihr vielmehr bestätigt und zugesichert werden. Der Trieb nach Wohlsein und Zufriedenheit ist nämlich zu tief unsrer Natur eingepflanzt, ja er gehört zu wesentlich zum Dasein endlicher bedürftiger Wesen, als dafs eine Ausrottung desselben vom Sittengesetz verlangt werden könnte; das Sittengesetz fodert nur Aufopferungen einzelner Genüsse, und Erhebung des Geistes über die fesselnden Reize der Sinnenlust um der moralischen Selbstständigkeit und Gerechtigkeit willen; aber nie kann es die Aufopferung aller Glückseligkeit überhaupt fodern, ohne sich selbst zu widersprechen, und die Gesetzmäfsigkeit, welche sein Gegenstand ist, selbst zu zerstören und unmöglich zu machen. Die Foderungen des sinnlichen Triebes verbietet das Sittengesetz nur in sofern zu befriedigen, als sie über die Foderungen der Vernunft den Vorrang oder mit diesem erhabenern Vermögen gleiche Rechte haben wollen; allein eine mit der reinen praktischen Vernunft vereinbare Glückseligkeit wird von dem Moralgesetz nicht nur nicht verboten, sondern sogar vorgeschrieben. Wir handeln zwar nicht moralisch dadurch, dafs wir nach Wohlsein streben, sondern nur, in sofern wir, unbekümmert um unsern Vortheil, uneigennützig, aus

Pflicht

Pflicht handeln; aber wenn keine Befriedigung unsers natürlichen Glückseligkeitstriebes möglich wäre, so würden wir die moralischen Gebote weder an uns noch an Andern auszuführen im Stande seyn. Das praktische Gesetz würde also nicht in seinem ganzen Umfange befolgt werden können, die Stimme des Gewissens und die Regungen des moralischen Gefühls wären Vorurtheile und Täuschungen, wenn wir die Möglichkeit eines höchsten Gutes, einer vollkommnen Harmonie der Glückseligkeit mit Sittlichkeit nicht annehmen dürften. —

In der Naturwelt ist das höchste Gut unmöglich, d. h. in der Sinnenwelt ist eine durch das Moralgesetz bestimmte Glückseligkeit nicht zu finden. Unser moralisches Vermögen hat keine physische Gewalt über unsre gesellschaftlichen Verbindungen, die für unser Leben und selbst für Andre sehr wichtig seyn können, noch weniger über Schicksale und physische Ereignisse. Unser Wille hat die äufsern Umstände, welche im Ganzen die nothwendigen Bedingungen der Glückseligkeit ausmachen, eben so wenig in seiner Gewalt, als die Erweckung, Erhaltung und Verfeinerung der menschlichen Empfänglichkeit für Freuden und angenehme Auftritte. Aus der Unmöglichkeit des höchsten Gutes in der Erscheinungswelt darf nun aber keinesweges die Unmöglichkeit desselben überhaupt gefolgert werden. Das höchste Gut kann nämlich als aufserhalb der Sinnenwelt möglich durch Vernunft gedacht werden; ia wir sind sogar im Gegentheil genöthigt, eine zwar der Sinnlichkeit und dem Verstande unzugängliche, unbegreifliche, aber der Vernunft angemessene übersinnliche Welt anzunehmen, weil wir den Erscheinungen, d. h. den durch Sinnlich-

 keit

keit und Verstand vorgestellten, und folglich erkannten Dingen Etwas zum Grunde legen müssen, das nicht wieder Erscheinung ist, das nicht wieder durch Sinnlichkeit und Verstand vorgestellt wird. Die Möglichkeit dieser Welt verbürgt uns der selbstständige Charakter unsers reinvernünftigen Geistes, die unbedingte Existenz des reinen Selbst, welches allem empirischen vorhergeht und zum Grunde liegt. Wir können unsre reine Vernunft, wenn wir uns selbst recht verstehen, nur als eine ihrem innern Wesen und ihrer Thätigkeit nach von sinnlichen Bedingungen unabhängige Kraft denken.

Wenn nun das höchste Gut in dem Erdenleben nicht erlangt wird, iedoch keinesweges als schlechterdings auch in ieder andern Sphäre unerreichbar angesehen werden kann; so hindert uns nichts, die Harmonie zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit (aus welcher das höchste Gut besteht) in der übersinnlichen Welt, wo sie nicht unmöglich ist, zu hoffen und zu erwarten.

Zum höchsten Gut wird zweierlei erfodert; 1) eine völlige Uebereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetz, oder Heiligkeit; 2) eine der moralischen Würdigkeit angemessene Glückseligkeit, eine völlige Uebereinstimmung der Naturbegebenheiten mit den freien sittlichguten Handlungen. Heiligkeit bleibt zwar endlichen Wesen unerreichbar, wird aber im Sittengesetz zum Ideal aufgestellt, nach dem wir alle unsre freien Gesinnungen und Handlungen ohne Ausnahme beurtheilen und bestimmen sollen. Selbst unser sinnlicher Trieb mufs, da er in Einem Wesen mit dem Vernunfttriebe gepaart ist, um seines eignen Vortheils willen

len sich für sittliche Veredlung interessiren, weil er nur durch die mächtigere Herrschaft der Sittlichkeit einen höheren Grad der Glückseligkeit mit Grunde erwarten darf, und weil mangelhafte Befolgung der Pflicht und Nachläſsigkeit im Guten eine Hauptbedingung des Wohlseins vernünftiger Wesen, die moralische Selbstachtung und Selbstzufriedenheit, verhindern oder zerstören würde. So verlangt also unsre ganze Natur Heiligkeit, als Ziel unsers Strebens, das uns in keinem Augenblicke des Lebens erreichbar ist, und dem wir uns als einem Ideale nur durch stufenweisen Fortschritt ins Unendliche annähern können. Heiligkeit ist nur möglich in einem unaufhörlichen Fortschritt zum Ideal des Guten, und dieser Fortschritt setzt Unsterblichkeit voraus. Unsre moralische Natur, das innige Verlangen nach sittlicher Vollkommenheit, nach Heiligkeit, verheiſst uns ein ewiges Leben. Und eben diese moralische Natur erhebt uns auch zum Glauben an die Existenz Gottes, als eines Urhebers und Erhalters der physischen und der moralischen Gesetze, welcher Kraft und Willen hat, Glückseligkeit nach sittlichem Verdienst auszutheilen. Ein solches Wesen muſs sich die theoretische Vernunft als heilig und allmächtig denken, in wiefern es die ganze Natur mit der Freiheit, d. h. Glückseligkeit mit der moralischen Würdigkeit, und folglich die physischen Begebenheiten mit den sittlichen Eigenschaften und Handlungen in Uebereinstimmung bringen soll. Die vollständige Erfüllung des Sittengesetzes, als eines Gesetzes der Heiligkeit, das der Freiheit vernünftig-sinnlicher Wesen gegeben ist, als möglich denken, heiſst zugleich an ein gemeinschaftliches Princip der physischen und der moralischen Gesetze und einer Harmonie

K 5 zwischen

zwischen beiden glauben, d. h. die religiösen Ideen der Gottheit und Unsterblichkeit in die Maxime seiner Handlungen aufnehmen. Denn dieses Gesetz gebietet uns eine durch Sittlichkeit bestimmte Glückseligkeit, als das höchste Gut, zu bewirken und zu erwarten. Man darf dies nicht so misverstehen, als wenn die Religion, nämlich der Glaube an Gottheit und Unsterblichkeit, den Grund der moralischen Verbindlichkeit, den moralischen Bestimmungsgrund unsers Willens ausmache: denn hieraus würde nur Heteronomie erfolgen, wir würden dann das Gute nicht darum, weil es an sich Gut ist, thun, sondern um des Vortheils willen, der daraus für uns entspränge, entweder aus Furcht oder aus Hoffnung, und folglich aus dem Antriebe unsrer Selbstliebe, und aus eigennützigen Rücksichten. Allein das durch sich selbst gültige und verbindliche Gesetz der praktischen Vernunft gebietet, ungeachtet es keines Zweckes zum Bestimmungsgrunde bedarf, doch einem Zweck, und zwar einem Endzwecke, nachzustreben; es gebietet uns, das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt, so viel in unsern Kräften steht, wirklich zu machen, d. h. Glückseligkeit in Uebereinstimmung mit moralischer Würdigkeit zu befördern. Ungeachtet nun dieser Endzweck, allgemeine Beförderung des moralischen Verdienstes und eines demselben angemessenen Wohlbefindens, praktisch nothwendig, d. h. von dem Sittengesetz geboten ist, so sieht doch unsre Vernunft die physische Möglichkeit, diesen Endzweck zu realisiren, die Möglichkeit, durch Naturkräfte ihn wirklich zu machen, gar nicht ein. Was praktisch nothwendig ist, scheint uns physisch unerreichbar und unmöglich zu seyn. Dieser Widerstreit unsrer praktischen mit der theo-

retischen Vernunft nöthigt uns nun, den durch die blofse Betrachtung physischer Zwecke erhaltenen Begriff einer verständigen Weltursache durch den Begriff der Moralität zu bestimmen und zu ergänzen: wir erheben uns dadurch zur Idee einer moralischen Weltursache, eines weisen Welturhebers, einer Gottheit im eigentlichen Sinn, und durch diesen Glauben wird es uns möglich, getrost und mit Zuversicht auf den moralischen Endzweck hinzuarbeiten, von dem wir uns, so lange wir dem Sittengesetz volle Gültigkeit und Wahrheit einräumen, nie lossagen können. Wollen wir also der wesentlichen Denkart unserer Vernunft, als Wesen, die sich einer moralischen Natur bewufst sind, getreu bleiben, so mufs der Glaube an eine Gottheit ein Grundsatz unsrer Moralität seyn.

Um der Tugend willen, und als Bestimmungsgrund zur Ausübung unsrer Pflicht ist der religiöse Glaube nicht nothwendig: denn unsre Moralität mufs aus der Freiheit entspringen, mufs eine frei, nicht um des eigennützigen Triebes, sondern um des praktischen Gesetzes willen, beabsichtigte Gesetzmäfsigkeit seyn: aber durch unsre moralische Gesinnung wird uns, wenn wir konsequent denken, der Glaube an Gott und Unsterblichkeit nothwendig. Die Moraltheologie giebt uns also ein subiektiv-gültiges Argument, einen für freie und moralische Wesen hinreichenden Glaubensgrund an die Hand. Unsre theoretische Vernunft nämlich kann sich die Möglichkeit des höchsten Gutes, als des uns durch praktische Vernunft aufgegebnen Endzwecks, nicht ohne die Annahme eines Welturhebers, Regierers und obersten moralischen Gesetzgebers begreiflich machen. Die Idee des moralischen

Welt-

Welturhebers hat aber nur praktische Realität, d. h. sie dient blos für den praktischen Gebrauch unsrer Vernunft, zum Behuf unsrer moralischen Gesinnung: allein sie hat für uns keine theoretische Realität; denn dem spekulativen Erkenntnisvermögen fehlt alle Einsicht in die innere Natur des übersinnlichen höchsten Wesens; wir können dessen Eigenschaften blos denken, aber nicht erkennen; wir können uns blos Begriffe von der Natur des Welturhebers nach unserm moralischen Bedürfnis machen, aber nicht bestimmen, was dieses Wesen aufserhalb unsrer subiektiven Vorstellung an sich selbst seyn möge.

Unser Begriff von Gott kann nicht demonstrativ und direkt, sondern nur indirekt, und vermittelst einer Analogie mit den uns durch innere Erfahrung bekannten Grundbestimmungen unsers Geistes dargestellt werden. Wenn dieser Begriff nicht gänzlich leer, und folglich gleichgültig für unser spekulatives und praktisches Interesse seyn soll, so müssen wir in ihm die Merkmale des Verstandes und Willens nothwendig aufnehmen. Diese sind aber nur aus unserm eigenen Bewufstsein von den Wirkungsarten unsers Geistes geschöpft, und werden in unbeschränkter Vollkommenheit auf das unendliche Wesen übergetragen. Allein mit dieser Erhöhung und Erweiterung verlieren iene Geistesvermögen für uns ihre Begreiflichkeit, weil ihnen dann nichts Anschauliches in der Erfahrung entspricht. Wir müssen uns also mit einem allgemeinen und theoretisch-unbestimmten Begriff begnügen, der blos das Verhältnis des höchsten Wesens zur Welt für unser praktisches Bedürfnis verständlich machen soll.

Unsre

Unsre Vorstellungsart von der Gottheit ist also keine theoretische Erkenntnis seines Wesens, sondern von blos symbolischer Beschaffenheit, und darf nicht im eigenthümlichen Sinne genommen werden; ist aber hinreichend zum zweckmäfsigen Gebrauch unsrer Kräfte in moralischer Absicht. *)

Die Idee der Gottheit kann auch keinen Erklärungsgrund der physischen Weltbegebenheiten abgeben; denn wir erkennen seine innere wesentliche Kraft nicht, sondern denken uns blos seine Eigenschaften nach der Analogie unsrer eignen vernünftigen und sittlichen Natur. Die Idee Gottes übersteigt alle Einsicht der spekulativen Vernunft, ist eine transscendente, überschwengliche Idee, und die göttlichen Eigenschaften tragen das Gepräge der Menschlichkeit an sich, sie enthalten einen Anthropomorphismus, dem

*) Wichtig ist hierbei für religiöse Volkslehrer und Kindererzieher die wahre Bemerkung des Herrn. Prof. C. C. E. Schmid §. 87. 88. seiner Philosophischen Dogmatik (Iena und Leipzig 1796. 8.), einer ungemein gründlichen Entwicklung und deutlichen systematischen Darstellung der moralischen Religionslehre: „Der gemeine unphilosophische Menschenverstand hat an und für sich weder die Fähigkeit noch das Bedürfnis der Unterscheidung zwischen Eigenschaften der Gottheit an sich selbst und einer analogischen Vorstellungsart von derselben. Ihn darauf aufmerksam zu machen, wäre nicht nur unnöthig, sondern sogar zweckwidrig."

„Die philosophirende Vernunft aber ist dieses Unterschiedes fähig und bedürftig, um nicht selbst den moralischen Begriff von der Gottheit, und mit ihm Religion durch spekulative Widersprüche, einzubüfsen. Diese Unterscheidung gehört also nur in die philosophische, nicht aber in die populäre Religionslehre."

dem man nur durch den Gedanken ihrer symbolischen Bedeutung ausweichen kann; allein wir maafsen uns auch kein Wissen der göttlichen Natur, keine objektive Einsicht in das unendliche Wesen an; wir bescheiden uns mit einem blofsen Glauben an die Gottheit, indem unsre Idee nicht ihre unbegreifliche Natur enthüllen, sondern blos unserm sittlichen Bedürfnis Genüge leisten soll, nur allein das Verhältnis des über alle unsre Einsicht erhabenen Wesens zu dem Gegenstande unsrer moralischen Gesinnung auszudrücken.

Der in den Begriffen von den göttlichen Eigenschaften uns unvermeidliche Anthropomorphismus ist aber kein solcher, welcher den Aberglauben und die Schwärmerei begünstigt oder selbst zur Quelle hat, sondern ein mit der Sittlichkeit verträglicher, dessen wir uns, wegen der Schranken unsrer Vorstellungsart, nicht enthalten können. Der Anthropomorphismus, die Versinnlichung der göttlichen Eigenschaften, oder die menschliche Vorstellungsweise Gottes ist dann verwerflich, wenn der Zweck reiner Moralität dadurch in Gefahr kömmt, oder gar zerstört wird. Allein dadurch, dafs wir die Ideen von Gott, von der moralischen Welt und der Unsterblichkeit durch Prädikate bestimmen, die von unserer eigenen Natur und eingeschränkten Denkart hergenommen sind, vermischen wir eben so wenig die reinen Vernunftideen mit empirischen, sinnlichen (z. B. aus der Psychologie genommenen) Merkmalen, als wir uns durch dieselbe mit einem überschwenglichen Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände schmeicheln. Wir denken nämlich die Eigenschaften des Unendlichen nur nach der Analogie; denn wie sollten wir seine Natur, mit der

der nichts in dem Gebiet der Erfahrung verglichen werden kann, wirklich erkennen? Die Prädikate, die wir Gott durch die Idee unsrer Vernunft beilegen, drücken wesentlich blos ein moralisches Verhältnis der Vernunft zum Willen aus, und beziehen sich also auch auf keinen theoretischen oder spekulativen, sondern blos reinen praktischen Gebrauch. Alles aber, was erst durch Erfahrung und sinnliche Bedingungen bestimmt wird, sondern wir von den Begriffen der göttlichen Eigenschaft ab, und so denken wir uns ein reines Verstandeswesen, so wie es unserm unabweisbaren moralischen Bedürfnisse angemessen ist, ohne diesen Gedanken zur Erweiterung unsrer spekulativen Einsichten, und zur Begründung einer Theorie oder Wissenschaft der göttlichen Eigenschaften auf irgend eine Weise anwenden zu können. Wir denken also blos durch die genannten Eigenschaften das göttliche Wesen, ohne seine Natur darnach erkennen, und sie ihm theoretisch beilegen zu wollen, weil wir nie einsehen können, wie es an sich beschaffen sei. Wir gebrauchen sie nicht, seine uns unbegreifliche Natur zu bestimmen, sondern blos um dem unserm Willen durch reine praktische Vernunft a priori aufgegebenen Endzweck praktische Realität zu verschaffen, d. h. um ihn als möglich und erreichbar ansehen zu können. Um nämlich den unbedingt nothwendigen moralischen Endzweck für ausführbar zu halten, glauben wir eine Gottheit, als den Grund der Möglichkeit und praktischen Realität ienes Endzwecks; diesen Grund aber müssen wir uns so denken, wie er zum moralischen Endzwecke übereinstimmt, wie durch ihn die Ausführbarkeit des moralischen Endzwecks möglich ist, folglich als ein weises Wesen, das die Welt nach

mora-

moralischen Gesetzen beherrscht; aber wir müssen diesen Grund nothwendig auch, der Einrichtung unsers Vorstellungsvermögens gemäs, als von der Welt verschieden denken, um sein Verhältnis zum Gegenstande unsrer praktischen Vernunft auszudrücken.

Schränkten wir alle unsre Ideen vom Uebersinnlichen, und also auch von der Gottheit nicht auf den blos praktischen Gebrauch, d. h. nicht auf das blofse Verhältnis zu unsrer a priori bestimmten Moralität ein, so würde die Theologie in Theosophie ausarten; dann würden unsre Begriffe erst einen verderblichen Anthropomorphism verrathen, indem wir die aus theoretischen Gründen angenommenen Eigenschaften Gottes nicht im Verhältnis zu den unbedingten Foderungen unsrer moralischen Gesinnung dächten, sondern vielmehr sinnlichen Bedürfnissen unsrer Natur anzupassen suchen würden. Denn wenn wir uns einmal eine theoretische Einsicht in das Feld des Uebersinnlichen zutrauen wollten, so würde kein Grund seyn, dieser Erkenntnis irgendwo Grenzen zu setzen: was bisher in diesen Versuchen, die Natur der Gottheit zu ergründen, fehlgeschlagen wäre, könnte ia bei fortgesetztem Nachdenken, und, wer weifs durch was für Entdeckungen in der Erfahrung, noch endlich wohl gelingen: wollte man nun auf eine solche blos theoretische Erkenntnis des höchsten Wesens die Moral gründen, so sieht man leicht, wie abhängig eine solche Moral von dem gröfsern oder geringern Umfange und der zufälligen Erweiterung unsrer Erkenntnis Gottes seyn, auf was für einem schwankenden und unsichern Grunde unsre Moralität ruhen, und wie wenig sie vor den, aus neuern

Entdeckun-

Entdeckungen übersinnlicher Verhältnisse vielleicht entstandenen, Zweifeln gesichert seyn würde.

Religion, welche nichts anders ist, als die Erkenntnis unsrer Pflichten als göttlicher Gebote, oder Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber, fliefst entweder, unabhängig von einer vorhergehenden Erkenntnis Gottes, blos aus dem a priori durch reine praktische Vernunft bestimmten moralischen Interesse: oder aber sie wird aus vermeinten theoretischen Einsichten in das Uebersinnliche und in die Natur Gottes hergeleitet: im erstern Fall, wiefern Religion nicht Folge der Erkenntnis Gottes ist, sondern derselben vorhergeht und aus der reinen moralischen Gesinnung entspringt, wird sie allein auf festen Gründen a priori feststehen, und uns selbst vor den verderblichen Irrthümern und Anmaafsungen verwahren, die im zweiten Fall eintreten, wenn die Religion auf Theologie gegründet wird, wenn Theologie als ein, von der ursprünglichen reinen unbedingten Moralität unabhängiger, Grund der Religion angesehen wird. Im letztern Fall wird unser moralisches Verhalten gegen den obersten Gesetzgeber, d. h. gegen Gott, folglich unsre Religion, von den Begriffen abhängen, die wir uns von diesem Gesetzgeber machen. Da wir (nach dieser Voraussezzung) seine Beschaffenheit, unabhängig von einer vorhergehenden, a priori durch reine Vernunft bestimmten, rein moralischen Gesinnung, erkennten, und vielmehr durch diese Erkenntnis erst für uns eine moralische Verbindlichkeit begründet würde, so hätten wir keinen Grund, in der Gottheit ein den ursprünglichen Foderungen unsrer prakti-

praktischen Vernunft entsprechendes Sittengesetz anzunehmen, wir würden vielmehr uns einer willkürlichen, einmal durch die Gottheit so und nicht anders vorhandnen, äufsern Gesetzgebung unterworfen dünken müssen: kurz eine auf Theologie oder sogar auf Theosophie gegründete Religion, oder Moral gegen den göttlichen Gesetzgeber, würde ein Spiel des Wahns seyn, übersinnliche Einsichten zu besitzen, und von der Mangelhaftigkeit oder Fehlerhaftigkeit dieser Einsichten selbst abhängen: und wenn uns also nicht unsre eigne Vernunft selbst bestimmte zu einem gewissen Verhalten, da die sogenannte Pflicht erst aus der Erkenntnis des Gesetzgebers hergeleitet würde, so bliebe nichts, als eine Beziehung zu unserm sinnlichen Bedürfnis, nichts als Furcht oder Hoffnung übrig, unsre Handlungen zu bestimmen; wahre autonomische Moralität und freie Selbstbestimmung würde also ganz dahin fallen, wenn man Moral und Religion auf eine für sich entstandene Theologie gründen wollte. So wie nun (wie Kant im 89. §. seiner Krit. d. teleolog. Urtheilskr. bemerkt) die Einschränkung der Vernunft in Ansehung aller Ideen vom Uebersinnlichen, und also auch von der Gottheit auf den blos praktischen Gebrauch verhütet, dafs Theologie in Theosophie ausarte, eben so verhindert sie die Ausartung der Religion in Theurgie und Idololatrie. Der Theurg steht nämlich in dem schwärmerischen Wahne, von übersinnlichen Wesen und namentlich von der Gottheit innere ungewöhnliche Gefühle zu haben, und auf sie selbst wieder zurückwirken zu können. Idololatrie besteht in dem abergläubischen Wahn, durch andre als moralische Mittel die Gunst des höchsten Wesens zu erwerben. Ueberhaupt

berhaupt besteht Abgötterei in derjenigen Religion, nach welcher man dem höchsten Wesen entweder nicht durch blofse reine Moralität, sondern noch durch andre Handlungen, oder überhaupt nicht grade durch Moralität, sondern, auch ohne dieselbe, durch gewisse angenommene äufsere Handlungen, gefällig zu werden sich einbildet.

Der moralische oder praktische Glaubensgrund liegt mehr oder weniger entwickelt schon in der gemeinsten unbefangensten Menschenvernunft, und äufsert sich durch die tief in der moralischen Natur gegründete und mit der sittlichen Gesinnung in gleichem Grade feste Hoffnung und zuversichtliche Erwartung eines einstigen völlig gerechten Ausganges der Dinge, einer solchen Ausführung der Weltbegebenheiten, durch welche Tugend und Glückseligkeit einmal in das, in dem Erdenleben umsonst gesuchte, Gleichgewicht kommen, und ein unendliches, weises Wesen die Harmonie hervorbringen werde, nach welcher alle Vernunft sich sehnt, und die ganze reine Menschheit hinstrebt.

Wir sollen, so gebietet uns unser Gewissen, (sagt der Mensch zu sich selbst) ohne noch mit den vielen unleugbaren Vollkommenheiten der Natur (wie der Physikotheolog) bekannt zu seyn; wir sollen, und wollen auch, aus reiner Pflicht an der sittlichen Veredlung und an der Beförderung einer der Vernunft angemessenen Glückseligkeit in der Welt arbeiten; aber wie schwach ist unser Vermögen, diesen Zweck in einer Welt auszuführen, wo die Natur mit der Freiheit in stetem Kampfe ist, wo der Zufall so oft unsre redlichen Absichten vereitelt, und das Gute meist verkannt und unbegünstigt

 bleibt;

bleibt; wo man so oft Liebe, Güte und Freundschaft erst schätzen lernt, wenn die Gelegenheit, ihren wohlthätigen Einfluſs zu erfahren und sie zu erwiedern, auf ewig entrissen ist; wo der Menschenfreund oft mit fruchtloser Anstrengung sich Herzen und Geister zu erringen sucht, in die seine edelsten Gefühle und Gesinnungen überflieſsen, in denen seine reinsten und erhabensten Gedanken mit noch helleren Stralen sich abspiegeln, und ihr Licht über die finstern Thäler der Unwissenheit und Gedankenlosigkeit verbreiten möchten? Aufgeben können wir unsern Endzweck nicht, ohne zugleich unsre Rechtschaffenheit aufzugeben, und unser edelstes Gut, die moralische Gesinnung, einzubüſsen; sollte nicht die Erreichbarkeit unsrer moralischen Absichten in einer andern Welt und durch das unendliche Wesen zu hoffen seyn, dem wir, (wenn wir den höchsten Aussprüchen unsers Verstandes und den innigsten und reinsten Gefühlen unsers Herzens trauen dürfen), nebst Allem, was da ist, das Dasein verdanken? sollte es keine Unsterblichkeit, kein ewiges Leben geben, in welchem wir auf dem Wege der Tugend, von welchem uns nicht selten unsre eigene Unbesonnenheit oder ein hartes Schicksal entfernte, fortwandeln und in dem Maaſse glückselig werden könnten, in welchem wir treu und redlich unsre Pflichten zu erfüllen, und das Weltbeste nach unsern Kräften zu befördern suchen?

Die Idee der Heiligkeit ist höchst wichtig für Moral und Religion. Das endliche Wesen, welchem der Vorzug der Menschheit zu Theil ward, besitzt das unschätzbare Vermögen, sich zu dieser Idee zu erheben; müſste aber zu gleichem

Range

Range mit der Gottheit emporsteigen, wenn es (nach der überspannten Meinung der Stoiker) ihren Gegenstand erreichen, wenn die Idee durch den Uebergang in sein eignes Wesen, in seinen Charakter, Idee zu seyn aufhören sollte. Die sittliche Vollendung, welche wir Heiligkeit nennen, ist in dem Charakter und Verhalten des Endlichen nie wirklich anzutreffen, sondern nur als Ideal der praktischen Vernunft in einer Idee enthalten, welche die höchste und unabänderliche Regel der Schätzung und der Einrichtung seines Thuns und Lassens ausmacht. Die Sinnlichkeit, Abhängigkeit, und darauf beruhende Endlichkeit des Menschen macht ihm zwar die völlige Erreichung der höchsten Sittlichkeit unmöglich, d. h. es kann nie, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, zu sich sagen: „ietzt bin ich heilig, die oberste Stufe der Sittlichkeit ist erreicht; keine, auch nicht einmal die feinste, sinnliche Neigung mischt sich mehr in die Bestimmungsgründe meiner Pflicht, mein ganzes Wesen ist unbeschränkte Freiheit und reine innige allgemeine Harmonie:“ der Mensch erhöbe sich dann über die mangelhafte Menschheit zu der Maiestät des Unendlichen, Alleinheiligen: so lange er aber Mensch bleibt und die Endlichkeit nie verlassen kann, würden eben iene Urtheile über seine vermeintlich erreichte sittliche Vollkommenheit wider sie zeugen, und ein vermessenes Selbstvertrauen, eine Selbstgenügsamkeit beweisen, welche alle weitere Fortschritte im Guten für unmöglich erkennte, und eben dadurch unser moralisches Gefühl empörte.

Diese Unerreichbarkeit der Heiligkeit für den Menschen darf ihn so wenig von allen Versuchen

zum moralischen Fortschritt zurückschrecken, dafs sie ihn vielmehr zum unermüdeten Bestreben, die Entfernung von dem Ziele zu verringern, auffodert. Denn der Erfolg menschlicher Bemühungen bestimmt keineswegs ihren sittlichen Werth. Wenn es uns auch nie gelingen kann, den Charakter heiliger Wesen zu erringen; so ist doch schon das ernstliche Streben nach demselben den Foderungen unsrer praktischen Vernunft angemessen; ia sie kann vielmehr von dem Menschen, welcher den Stoff seiner Handlungen nicht schaffen, sondern nur empfangen und bearbeiten kann, und in den Schranken der Endlichkeit wirkt, nichts als dieses Streben fodern, durch welches sich die moralischen Gesinnungen und Maximen seines Willens beweisen; den bestimmten Erfolg der innern Thätigkeit in wirklichen Erscheinungen vom Menschen fodern, hiefse Etwas verlangen, was nie völlig von ihm abhängt, und im Ganzen über seine Kräfte geht. Man würde iedoch den Satz, dafs der sittliche Werth unsrer Gesinnungen und Handlungen und unsers Charakters nicht von ihren wahrnehmbaren Wirkungen, nicht von ihrem Erfolg und äufseren Einflufs abhange, und dafs die bestimmten Resultate und Folgen unsrer Entschliefsungen und Thaten nicht von uns als Pflicht gefodert werden können, sehr misverstehen und misbrauchen, wenn man darin die Behauptung finden wollte, der Rechtschaffene habe sich um den Erfolg seines Thuns und Lassens überhaupt nicht zu bekümmern. Bei einer solchen Erklärung würde man sich offenbar selbst misverstehen und widersprechen. Denn obgleich unstreitig Schädlichkeit und Nützlichkeit im Ausgange unsrer Handlungen, an sich betrachtet, unsre dabei gehegten Gesinnungen

und Absichten weder entehren noch adeln, weil diese ihren Werth schlechterdings nicht von aufsen sondern nur von innen erhalten können, ia vielmehr durch sie erst äufseren Begebenheiten ein gewisser mittelbarer Werth geliehen wird; so mufs doch der Wille auf einen Gegenstand hinstreben, Etwas zu realisiren, zu bewerkstelligen suchen, und auf einen Erfolg hinarbeiten: das aber, wozu sich der Wille bestimmt, was er will, kann nicht aufser aller Erfahrung liegen, sondern mufs nothwendig wenigstens mittelbar im Bewufstsein vorkommen, mithin zunächst etwas Empirisches, eine Erscheinung von gewisser Art seyn, deren Wahl, Beabsichtigung und wo möglich Bewirkung, allerdings dem Willen Ehre oder Unehre bringen kann. Es bleibt daher immer der Satz fest stehen: nicht der Erfolg des Wollens, sondern das Wollen eines gewissen Erfolgs, bestimmt den moralischen Werth, welcher um so höher steigt, ie fester wir ienen, von seiner Güte überzeugt, im Auge behalten, ie ernstlicher und standhafter wir auf ihn hinarbeiten, ie mehr sich unser ganzes Wesen zu Bewirkung desselben vereinigt hat. —

Nur die Vernunft kann ein solches Gesetz geben, dessen Foderung auf einen unerreichbaren, unendlich vollkommenen Gegenstand geht: aber sie kann auch nur dem endlichen Wesen ein solches Gesetz geben; denn der Unendliche ist sich selbst und allem Andern Gesetz, für ihn giebt es kein von seinem eigenen Wesen verschiedenes Gesetz, er ist durch sich selbst heilig. Die Vernunft stellt auch in dem Sittengesetz das Merkmal des Unbedingten, an keine Schranken der Zeit

und des Raums Gebundenen, in sich selbst Vollendeten auf, was wir in der wahrnehmbaren Welt der innern und äufsern Erscheinungen vergebens suchen, aber doch immer dem Denken und Wollen zum Grunde legen müssen, um unsre Urtheile und Handlungen darnach einzurichten. Wir erniedrigen daher dieses übersinnliche Gesetz unter seine Würde, wenn wir ihm seine Strenge und Unverbrüchlichkeit ableugnen, und, anstatt uns nach dem Gesetz zu richten, durch sophistisches Räsonnement und durch unser Verhalten den Wahn zu erkennen geben, es müsse sich nach uns richten, die höchste Regel unsers Geistes könne und möge sich nach dem Belieben unsrer Neigungen bequemen. Durch diesen Wahn bilden wir uns ein, mit Handlungen der blofsen Klugheit, oder sinnlichen Willkür, der reinen Pflicht Genüge zu thun, und schmeicheln uns, im Zustande der ruhigen Befriedigung unsrer Neigungen schon die ganze moralische Selbstzufriedenheit zu geniefsen. Eben so widersinnig ist es, Heiligkeit als einen Zustand anzusehen, nach welchem man streben müsse, und den man mit der Zeit wirklich einmal erfahren und an sich wahrnehmen könne; man schmeichelt sich dann mit einem frühern oder späteren künftigen wirklichen Besitz der Heiligkeit, gleich als wenn Heiligkeit ein äufseres Gut wäre, das man im eigentlichen Verstande besitzen und geniefsen könnte, da sie doch blofser Gegenstand einer Idee ist, aufserhalb aller Erfahrung liegt, und für uns keine andre, als praktische Realität hat. Eine solche Einbildung ist mystische, theosophische, frömmelnde Schwärmerei, welche dem anmaafsungslosen, ruhigen, unbefangenen

und

und bescheidenen Fortschreiten im Guten sittenverderbliche Beispiele entgegensetzt.

So wichtig die Idee der Heiligkeit für die moralische Bildung ist, so unentbehrlich ist sie zu unsern interessantesten religiösen Ueberzeugungen. Fänden wir in diesem Leben den sittlichen Plan der Weisheit vollkommen erreicht, das Ideal der Vernunft ausgeführt und zu Aller Befriedigung dargestellt, wie wir es bei unbefangener Betrachtung nicht finden; so würde uns nichts bewegen, den Blick gen Himmel emporzurichten, in eine Zukunft hinauszuschauen, welche erst Alles aufklären und ausgleichen kann. Die bei allen Herrlichkeiten und wundervollen Einrichtungen des irdischen Schauplatzes nicht zu leugnenden Widersprüche und Disharmonieen mit unserm sittlichen und sinnlichen Gefühl, die mannichfaltigen Ungleichheiten, das Unentwickelte nicht nur in der physischen, sondern vornehmlich in der moralischen Welt, in Vergleichung mit unserm ewigen Vernunftideale von hoher sittlicher Veredlung und Beseligung, machen uns den Glauben an Unsterblichkeit zu einem Bedürfnis, das alle blos sinnliche Wünsche der unendlichen Lebensdauer an Innigkeit, Ausbreitung, Stärke und Festigkeit bei weitem übertrifft. Die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes hat für uns gleiche Gewißheit mit dem moralischen Gesetz: dieses ist weder an Zeit noch an Raum gebunden, erlaubt nie einen Stillstand, fodert immer höhere, allgemeinere, ausgebreitetere Freiheit, immer innigere Harmonie mit uns selbst und unsern vernünftigen Mitgeschöpfen, Auflösung und Entwicklung der irdischen Verwirrungen und Verwicklungen zum schönsten reinsten Einklange: die

Idee der Unsterblichkeit mufs die moralische Gesinnung stets begleiten, weil der Rechtschaffene das Ziel seines Strebens nie in der Gegenwart antrifft, noch weniger erreicht sieht, weil seine Bestimmung unendlich ist, und sich in die Ewigkeit erstreckt. Er kennt keinen Grund zur Vernichtung der Geister, die zu einem Reiche Gottes berufen sind. Keine theoretische Ungewifsheit macht seinen Glauben wankend, denn sie kann auch nichts wider denselben entscheiden; er handelt, als ob ihm ein Leben ienseits des Grabes dämmernd vor Augen schwebte, und beweist durch sein Handeln den allein möglichen Glauben an die Unsterblichkeit; denn die Idee derselben ist von seiner sittlichen Gesinnung und seinem gewissenhaften Streben nach Beförderung des höchsten Gutes unzertrennlich.

So führt das Streben nach einer allgemeinen Gerechtigkeit, nach Heiligkeit und vollkommner Glückseligkeit, nach Harmonie der physischen und der moralischen Gesetze auf die Idee unsrer ewigen persönlichen Fortdauer und eines moralischen Welturhebers, Regierers und Gesetzgebers, auf den Glauben an Gott und Unsterblichkeit.

In unsrer moralischen Gesinnung liegt der Grund des moralischen Bedürfnisses, das Dasein eines Wesens anzunehmen, unter dessen Idee unsre Sittlichkeit mehr Kraft und Ausbreitung zu erhalten scheint: wir begnügen uns nicht mit einer blos physischen Zweckmäfsigkeit, die vielleicht durch Naturnothwendigkeit hervorgebracht ist, sondern unsre moralische Denkungsart nöthigt uns, eine oberste Ursache zum Grunde zu legen, welche die Natur nach moralischen Principien regiert, ein mora-

moralisch-gesetzgebendes Wesen aufser der Welt anzunehmen, dessen weise und uneigennützige Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit wir anerkennen, und gegen das wir Pflichten der Dankbarkeit, des Gehorsams und der Demüthigung ausüben können. *)

Der Begriff der Gottheit ist von moralischer Beschaffenheit, indem seine wesentlichen Merkmale aus der praktischen Vernunft geschöpft sind. Die Eigenschaft, unter welcher wir uns die Gottheit denken, ist die, über die Einschränkungen der Sinnlichkeit erhabene, Sittlichkeit, d. h. Heiligkeit: diese Eigenschaft ist uns ihrem Charakter nach nur aus dem Bewufstsein unsrer eignen moralischen Natur bekannt. Leiten wir die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes nicht aus unsrer rein-moralischen Anlage, nicht aus der reinen praktischen Vernunft, sondern aus irgend einer andern Erkenntnisquelle her, und setzen an die Stelle des moralischen Glaubens an Gottes Existenz ein theoretisches Wissen; so legen wir unsrer moralischen Freiheit das gröfste Hindernis in den Weg, ja die Idee derselben mufs uns am Ende schimärisch und widersinnig vorkommen: denn, weil wir die Gottheit nicht unserm, früher und unabhängig von ihrer Kenntnis empfundenen, moralischen Bedürfnisse gemäs, und durch die Foderungen des Sittengesetzes gedrungen, denken und glauben, sondern durch irgend eine von der Moralität unabhängige und ihr vorhergehende theoretische Einsicht zu erkennen wähnen, so haben wir auch keinen Grund, sie als einen moralischen Welturheber vorzustellen: ihr

*) Man vergleiche Kants Krit. d. teleolog. Urtheilskr. §. 86. nebst der Anmerkung.

ihr Charakter wird eine unendliche Macht seyn, deren unbegreiflichen Einrichtungen wir aus Furcht oder Hoffnung, um unsers eignen Besten willen, nachzugeben gedrungen sind, und denen unsre endliche Natur nicht widerstehen kann: die Moralität, die unsre freie Selbstthätigkeit nothwendig voraussetzt, würde durch die Erkenntnis eines unendlich mächtigen Oberherrn aufgehoben, von dessen Gewalt die Befriedigung unsers Glückseligkeitstriebes abhienge, und dessen Anstalten uns mit unendlichen Besorgnissen oder Wünschen erfüllen, und durch ihr unendliches Uebergewicht über die Beweggründe unsrer endlichen Vernunft und über die eingeschränkte Kraft unsrer Selbstthätigkeit unsern Willen nothwendig bestimmen, und also der moralischen Freiheit (wenn es dann eine solche gäbe) unwiderstehlich entgegenarbeiten würden. Wenn nämlich Moralität in der freien Beabsichtigung der Gesetzmäſsigkeit unserer Willensbestimmung um der bloſsen Gesetzmäſsigkeit willen, d. h. in uneigennütziger reiner Ausübung des Guten besteht; so kann das keine Moralität, sondern höchstens bloſse Legalität seyn, was wegen der Belohnungen oder Strafen, die wir von einem unendlichen Wesen zu hoffen oder zu befürchten hätten, von uns geschieht. Eine Gottheit also, die wir nicht um unsrer moralischen Bestimmung willen glauben, sondern unabhängig von derselben zu erkennen wähnen, eine solche Gottheit würde dem Glauben an unsre Freiheit und Sittlichkeit widerstreiten; die äuſserlich bestimmte, obiektive, theoretische Vorstellung derselben würde unsre uneigennützige Gesinnung aufheben; sie würde als der einzige nothwendige Bestimmungsgrund unsrer Handlungen angesehen werden müssen; moralischer

scher Würdigkeit oder Unwürdigkeit zu göttlichen Belohnungen oder Strafen würden wir unfähig seyn; theoretische Einsicht in die Eigenschaften Gottes, und glückliche Naturgaben, schädliche Irrthümer zu vermeiden, würden allein unser verdienstloses frohes oder trauriges Schicksal einigermaafsen bestimmen können, wofern wir nicht ganz allein dem Willen der Gottheit (welcher uns, wenn sie auf moralische Würdigkeit keine Rücksicht nehmen kann, unbegreiflich bleibt) die Vermehrung oder Verminderung unserer Glückseligkeit überlassen wollen.

So unabhängig die Moral von der Religion ist, so wenig die erstere als Folge der letzteren angesehen werden kann, so nothwendig führt die Moral durch ihren Endzweck zur Religion. Unserer sittlichen Anlage und Bestimmung werden wir uns früher bewufst, als wir uns zur Idee der Gottheit im eigentlichen Sinn erheben können: unsre Moralität würde keinen selbstständigen, absoluten Werth haben, würde keine wahre Moralität, keine freie Beabsichtigung eines gesetzmäfsigen Verhaltens seyn, wenn sich unsre Handlungen auf die Foderungen des eigennützigen Triebes in Beziehung auf einen, unabhängig von unserm moralischen Bewufstsein, gegebenen Begriff eines unendlichen Wesens gründeten. Und wie sollten wir uns die Welt als das freiwillige und uneigennützige Werk eines weisen und gütigen Urwesens denken können, wenn uns nicht das Bewufstsein unsers eignen Vermögens, frei und uneigennützig aufser uns Gutes zu stiften, den Begriff einer solchen freien moralischen Selbstthätigkeit darböte, die wir in schrankenloser Vollkommenheit auf das unendliche Wesen

sen übertragen? Den Begriff eines Endzwecks giebt uns nur die reine praktische Vernunft, folglich unsre Moralität an die Hand: ohne Bewufstsein unsrer sittlichen Natur, ohne moralische Gesinnung also könnten wir uns unter der Gottheit auch kein Wesen denken, das einen Endzweck durch die Weltschöpfung beabsichtigt, das nicht durch Naturnothwendigkeit getrieben, sondern aus freier Wahl, und aus den weisesten Absichten, die Welt hervorgebracht hätte. Erkennen wir blos den eigennützigen Trieb, den Trieb nach Glückseligkeit für den herrschenden Gesetzgeber unsrer Natur an, und verkennen dagegen ganz die übersinnliche erhabene moralische Kraft und Bestimmung unsers Geistes, so fehlt uns der Grund und die Möglichkeit, freiwillige und uneigennützige, von Naturbedürfnissen unabhängige Thätigkeit eines weisen Urwesens als Ursache der Welt, ihrer Ordnung und Erhaltung, anzusehen. Wir würden dann von einer solchen, über alle Bedürfnisse des sinnlichen Triebes erhabenen, Selbstthätigkeit nicht den geringsten Begriff haben können. Die Welt würde uns als das Werk der Natur selbst, oder als die Wirkung eines durch das Bedürfnis nach eigner Glückseligkeit beschränkten blofsen Baumeisters der Welt erscheinen müssen. Nur das sittliche Gefühl und das Bewufstsein unsrer absoluten Willensfreiheit offenbart uns den Charakter des höchsten Wesens, nämlich die unendliche Weisheit, worin der Grundbegriff desselben besteht, durch den wir sie allein von blinder Naturnothwendigkeit unterscheiden können. —

Das Gebot des Sittengesetzes bestimmt uns also durch das Bewufstsein der Pflicht, Gott, Freiheit

heit und Unsterblichkeit zu glauben, weil nur unter diesen Bedingungen seine Foderung als vollständig ausführbar, nämlich die Beförderung des höchsten Gutes in der Welt sich denken läſst: das heiſst: die reine praktische Vernunft postulirt das Dasein Gottes, Freiheit und Unsterblichkeit. Dieser Glaube aber ist so wenig geboten oder vorgeschrieben, daſs er vielmehr wie durch innerlichen Drang und von selbst aus unserer moralischen Gesinnung hervorgeht, von deren entwickeltem Bewuſstsein er unzertrennlich ist. Der Rechtschaffne kann diesen Glauben nicht aufgeben, weil er innig mit seinem reinen Willen verbunden ist, weil er sonst das Edelste und Beste, was er kennt, seine Moralität aufgeben, seine Begriffe von Pflicht und sittlicher Güte für Thorheit und Vorurtheil halten, seinen höchsten Zweck für unerreichbar, für schimärisch, und das Sittengesetz für sich selbst widersprechend halten müſste.

Der Foderungen des Sittengesetzes, d. h. seiner Pflicht ist sich der Rechtschaffene unmittelbar bewuſst, das Sittengesetz kündigt sich ihm durch das Gewissen unabhängig von allen Spekulationen vernehmlich an, und dringt sich seinem vernünftigen Bewuſstsein unverkennbar und unwiderstehlich auf; es gebietet unbedingt, mit absoluter Nothwendigkeit, seine Gültigkeit hängt von keinen äuſsern Bedingungen, von keiner Erfahrung, von keinen empirischen Bedürfnissen, Trieben und Neigungen ab, sondern ist in der reinen selbstständigen Vernunft, in der wahren Selbstthätigkeit seines Geistes unmittelbar gegründet; die Pflicht weist alle fremde Bedingungen in dem, was sie einmal als Recht erkennt und fodert, schlechterdings ab, verbietet alle

Aus-

Ausflüchte und eigennützigen Rücksichten, und steht ganz durch sich selbst fest, wofern sie wahre unbedingte Pflicht ist, und nicht mit abgeleiteten Maasregeln der Klugheit und Geschicklichkeit verwechselt wird. Das Sittengesetz verbindet uns also eher, als die Begriffe von dem Plan und Zweck der Welt, oder von einer Gottheit und Unsterblichkeit sich im Gemüth entwickelt haben; es verbindet uns unbedingt, für und durch sich selbst: denn alle Moralität kann nicht auf Heteronomie, sondern allein auf Autonomie der reinen Vernunft und des freien Willens sich gründen; Gesetzmäſsigkeit um der Gesetzmäſsigkeit willen wollen macht das innere Wesen der Sittlichkeit aus. Das Moralgesetz geht also aller Theologie und Religion voraus, und verbindet uns durch sich selbst ganz allein: aber die Gesinnung, welche es von uns fodert, das Bestreben, nach Vermögen das höchste Gut zu befördern, welches es uns zur Pflicht macht, bestimmt uns, diesen Endzweck des Gesetzes, für nicht unerreichbar, das höchste Gut also für praktisch-möglich zu halten; denn sonst würde sich die Vernunft selbst widersprechen, sie würde Etwas unbedingter Weise fodern und dem Willen vorschreiben, was sie doch selbst für unmöglich, für ganz unerreichbar erkennen müſste. Wollten wir das höchste Gut, eine mit moralischer Würdigkeit übereinstimmende Glückseligkeit, an sich für unmöglich halten, so würden wir durch diese vermessene Entscheidung zugleich selbst das reine Gesetz des Willens für ungültig und nichtig erklären. Nun sieht aber die theoretische Vernunft gar keine Unmöglichkeit des höchsten Gutes ein, welches in praktischer Rücksicht dem Willen vorgeschrieben wird; sie kann das höchste Gut in der Erfahrungswelt zwar nicht

antref-

antreffen, und sich eine völlige Harmonie der physischen und der moralischen Gesetze subiektiver Weise, d. h. ihrem eignen Vermögen nach, nicht aus den ihr bekannten Naturgesetzen begreiflich machen, weil die Begebenheiten der physischen sinnlichen, und die Begebenheiten der übersinnlichen moralischen Welt so wesentlich von einander verschieden, und begreiflicher Weise unter keinen Vereinigungspunkt zu bringen sind; allein sie kann doch eben so wenig obiektiv, d. h. aus den Gegenständen der Begriffe Glückseligkeit und Sittlichkeit die absolute Unmöglichkeit ihrer vollkommnen Vereinigung beweisen; sie entscheidet daher über die Art dieser möglichen Vereinigung nichts, und überläfst es der praktischen Vernunft und dem durch dieselbe wirksamen, alle theoretische Gründe überwiegenden, moralischen Interesse, die theoretisch zuläfsige und zweckmäfsige Idee des höchsten Gutes näher zu bestimmen und fester zu begründen. Unser freies moralisches Interesse bestimmt uns aber einen weisen moralischen Welturheber, als das höchste Princip der Vereinigung zwischen den physischen und moralischen Gesetzen, und folglich als die Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes, anzunehmen; der Glaube an ein solches unendlich weises Wesen ist eine sittliche Maxime unsers freien Willens, in wiefern er die Gültigkeit des Sittengesetzes anerkennt, und den durch dasselbe gebotenen Endzweck, nämlich eine mit der Moralität übereinstimmende Glückseligkeit, zu befördern strebt: denn dieser Endzweck mufs eben dadurch zugleich für möglich gehalten werden, dafs ihn der reine Wille sich zum Gegenstande macht. Der Glaube an Gott ist also ein rein praktischer oder moralischer Vernunftglaube, ein Für-

wahrhalten, das in einer freien Maxime unsers sittlichen Willens seinen Grund hat, und das subiektiv Bedürfnis für unsre moralische Gesinnung ist.

Die praktische Bestimmung der Eigenschaften Gottes beruht auf unserm sittlichen Interesse. Das Sittengesetz verlangt selbst die Befriedigung der erlaubten Foderungen des von ihm berechtigten Glückseligkeitstriebes, und folglich eine mit der Sittlichkeit übereinstimmende Glückseligkeit; allein es vermag nichts über die physische Natur; das endliche moralische Wesen kann die Natur durch seine moralische Freiheit nicht durchaus selbstthätig bestimmen; dies ist nur durch das unendliche Wesen möglich, welches durch das bloſse Sittengesetz sich bestimmt, iene vollkommene Uebereinstimmung der Schicksale vernünftiger Wesen mit ihren sittlichen Gesinnungen hervorzubringen.

Das endliche Wesen ist als Naturwesen ein Theil der physischen Welt, und in sofern abhängig von derselben. Der Lauf der Begebenheiten in dieser Welt, von welchem der äuſsere angenehme oder unangenehme Zustand der Menschen abhängt, erfolgt im Ganzen nach Naturgesetzen, über die der menschliche Wille nichts vermag. Im Einzelnen ist zwar der Mensch im Stande, seinen Absichten gemäs, durch mannichfaltige Kräfte und Mittel, die Natur zu modificiren und zweckmäſsig zu bearbeiten und umzubilden, damit sie einigermaaſsen so erscheine, wie sie nach seiner Idee erscheinen soll: aber im Ganzen ist der Erfolg seiner Bemühungen höchst unsicher, weil entweder seine eigenen Kräfte zu schwach sind, und bald in fruchtloser Anstrengung dahin schwinden, oder eine

fremde

fremde mächtigere Hand wieder einreifst und umstürzt, was er mühsam aufgebaut hatte. Noch weniger ist der Mensch vermögend, in dem, was ihn als freies Vernunftwesen am stärksten interessirt, in dem geistigen Wirkungskreise, sich selbst Genüge zu thun, und sichern Erfolg zu versprechen: es liegt ihm nämlich nicht sowohl an blofsen Erscheinungen und sichtbaren Handlungen, Ereignissen und Zuständen in der Welt an sich selbst, als vielmehr an ihrer Quelle und ursprünglichen Entstehung: wenn daher auch äufserlich das Verhalten und der Zustand der Menschen seinen praktischen Begriffen von ihnen entspräche, und mit seinen Vernunftfoderungen übereinstimmte, so wäre doch immer noch die Frage, ob dies Alles aus freier und reiner Gesinnung geflossen, keine Frucht des Eigennutzes, sondern des sittlichen Charakters sei.

Eine durchgängige, sichere und vollständige Uebereinstimmung der Gegenstände des menschlichen Willens mit seinen reinsten praktischen Grundsätzen liegt also aufser der Gewalt des Menschen, in Rücksicht auf die Beförderung sowohl seiner eignen als fremden Sittlichkeit und Glückseligkeit. Die Vernunft kann aber nichts anders als Uebereinstimmung und Einheit, und allen Kampf, Widerstand und Widerstreit, nur in Absicht auf Uebereinstimmung und Einheit fodern. Im Streben nach der höchsten Harmonie, nach dem vollständigsten und innigsten Zusammenhange, besteht ihre einzige Handlungsweise, ihr ewiges und unwandelbares Gesetz. Durch alles Trennen sucht die Vernunft nur innigere, mehrumfassende, allgemeinere Vereinigung. Uebereinstimmung ist

erste Bedingung der Sittlichkeit und der Glückseligkeit. Ie mehr der Mensch mit sich selbst im Widerspruch steht, um so weniger kann er auch mit der Natur und mit andern Menschen übereinstimmen, und um so entfernter ist er sowohl von der Sittlichkeit als von der Glückseligkeit. Die Vernunft gebietet aber, alle innere und äufseren Widersprüche, aus allen Kräften, mit der ernsthaftesten Ueberlegung und genauesten Sorgfalt, aufzuheben und unmöglich zu machen, nach Bewirkung der höchsten Einheit zu streben, und so das höchste Gut (Uebereinstimmung zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit) zu befördern. Diese Foderung des Sittengesetzes kann in den gegenwärtigen Verhältnissen des menschlichen Daseins nur zum Theil erfüllt werden: denn nur die Sittlichkeit iedes Menschen steht in seiner eigenen Gewalt; was aufser der Sphäre seiner Freiheit liegt, und völlig seinem Bewufstsein entzogen ist, kann auch nie als Pflicht gefodert werden: aber nur an seiner eigenen sittlichen Vervollkommnung kann ieder Mensch mit Zuversicht arbeiten; ob und in wie weit es ihm gelinge, gute Gesinnungen in Andern zu befördern und zu befestigen, darüber kann niemand zu durchgängiger und völliger Gewifsheit kommen, ohne iedoch sich dadurch in seinen redlichen Bemühungen wankend machen lassen zu dürfen.

Was die Glückseligkeit betrifft, so ist das Vermögen des Menschen, sie in Angemessenheit zum sittlichen Werthe zu verschaffen, zu erhalten und zu sichern, eben so gering, als sein Blick in das menschliche Herz begrenzt und trüglich ist. Könnte er aber auch die Grade der moralischen Wür-

digkeit richtig erkennen und beurtheilen, so würde es ihm doch in den meisten Fällen an der Macht über die Natur fehlen, ihre Feindseligkeiten gegen den Tugendhaften zu bekämpfen, oder die Quellen seiner Leiden zu verstopfen.

Das höchste Gut zu befördern, ist also zwar unbedingte Vorschrift der höchsten Gesetzgeberin unsers Geistes, und wir fühlen uns allerdings im Stande, dieses erhabene Ziel fest ins Auge zu fassen, und das rastlose Streben nach demselben zur unerschütterlichen Maxime unsers Willens zu machen: aber unsern Gesinnungen entsprechen unsre physischen Kräfte bei weitem nicht. Sollen wir deshalb die einzig für uns denkbare reinvernünftige Handlungsweise, den Geist des Sittlich-Guten, aufgeben, als Schimäre und Wahn von uns weisen? sollen wir das für durchaus unmöglich erklären, was nur unter gewissen Bedingungen unmöglich erscheint, und wenn wir unsern Gesichtskreis erweitern, allerdings als möglich gedacht werden kann? Nein! unsre heilige, unverbrüchliche Pflicht führt uns von selbst auf die Voraussetzung der Existenz einer solchen obersten Ursache der Natur, welche den Grund der völligen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthält, durch welche also die Möglichkeit einer einstigen vollkommenen Befriedigung unsers sittlichen Bedürfnisses, das höchste Gut zu befördern, begreiflich wird. Soll aber die oberste Ursache der Natur unser moralisches Bedürfnis, das wir als Vernunftwesen nie aufgeben können, vollkommen befriedigen, so muſs von ihr nicht nur der Stoff abhängen, an welchem die menschliche Freiheit ihr Gesetz ausführen kann, sondern sie muſs auch die Natur so eingerichtet ha-

 ben,

ben und beherrschen, dafs sie früher oder später der standhaft guten Gesinnung des Menschen gleichsam entgegenkommt, und so sein tugendhaftes Verhalten mit einem verdienten Maafse von Glückseligkeit bekrönt. Daher mufs sich der Rechtschaffene die Ursache der gesammten Natur, von der er als Theil derselben seinem physischen Bestandtheile nach abhängt, über die er aber auch durch moralische Vernunft und Freiheit als Gesetzgeber erhaben ist, als ein Wesen denken, deren Wirksamkeit durch moralische Gesetze allein bestimmt wird.

Das moralische Verhältnis der obersten Ursache der Natur zu derselben läfst sich nun für unsre Vorstellungsart nicht anders, als durch die Idee eines vernünftigen und freithätigen Urwesens, begreiflich machen. Und eben hierin besteht der Begriff der Gottheit, als eines Wesens, das durch Vernunft und Willen Urheber der Natur ist, und sie also nach der Idee der sittlichen Zweckmäfsigkeit eingerichtet hat.

Die praktische Vernunft fodert also durch sich selbst, aus eigener Kraft, ohne weitern Grund und völlig unbedingt, das höchste Gut zu befördern, und nöthigt mithin die praktische Möglichkeit desselben anzunehmen. Diese kann aber nur unter Voraussetzung eines Welturhebers gedacht werden, in welchem der Grund einer Uebereinstimmung zwischen den physischen und moralischen Gesetzen enthalten ist. Folglich mufs die Existenz Gottes angenommen werden. „Das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) ist also (wie Kant S. 226. d. Krit. d. prakt. Vern. sich ausdrückt) zugleich das Postulat der

der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes." Diese moralisch nothwendige Annahme oder Voraussetzung wird Glaube genannt. Der Gegenstand desselben mufs freilich durch theoretische Vernunft gedacht werden, aber die Merkmale desselben und die Nothwendigkeit, der Idee obiektive Realität beizulegen, entspringen aus der praktischen Vernunft.

Die Vorstellung, welche das Christenthum von dem höchsten Gute giebt, ist dem sittlichen Bewufstsein völlig angemessen. Die Vorschrift des Evangeliums zeigt uns das Sittengesetz in seiner unnachlafslichen Strenge, Reinheit und Heiligkeit, und weiset alle Versuche der Sterblichen, seine Foderungen zu ihren Neigungen und sinnlichen Wünschen herabzustimmen, als Zeichen von thörichter Weltliebe, Geistesträgheit und Niedrigkeit der Gesinnungen, zurück. Sie erhebt aber die schwache Menschheit durch das erhabene Bild eines himmlischen Staats, des Reichs Gottes, in welchem der heilige Urheber der Natur Iedem nach seinen Thaten vergelten, und die heilige Gesinnung mit Seligkeit bekrönen wird. Das Christenthum schmeichelt uns keineswegs mit dem Wahne, die höchste Stufe der sittlichen Vollkommenheit ie erreichen zu können, und im Bewufstsein der Heiligkeit selbstgenügsam auf Andre unter uns herabblicken zu dürfen: es erlaubt uns nie den Gedanken, alle Pflichten erfüllt zu haben, oder wohl gar über Pflicht und Gebot durch eigenes oder fremdes Verdienst erhaben zu seyn; sie ermahnt uns vielmehr, auch bei dem Bewufstsein der möglichsten Treue und Rechtschaffenheit mit Demuth auf

unsre Mängel herabzusehen, und selbst des Guten uns mehr als eines göttlichen Geschenks, denn als unsers eigenen Verdienstes, zu freuen. Unmoralischer Eigendünkel ist es, sich frei von allem Hange zu unlautern und unächten Maximen und Handlungen zu glauben, sich eine, wie zur andern Natur gewordene, moralische Unüberwindlichkeit zuzutrauen, gegen welche auch die verwickeltesten Verhältnisse der verführerischesten Situationen, die feinsten Lockungen der Neigung, oder die fürchterlichsten Gefahren nichts als Ohnmacht und verächtliche Geringfügigkeit beweisen könnten. Das Evangelium schlägt solchen Eigendünkel, wie allen pharisäischen Uebermuth, Heuchelei und Scheinheiligkeit, nieder, und stellt uns das Sittengesetz als ein Gebot auf, das nur aus Achtung, nicht aus natürlicher Neigung, nur durch ein Streben nach immer höherer Vollkommenheit in einem standhaft guten Lebenswandel erfüllt werden kann: dabei verwirft es aber auch alle knechtische Gesinnung in Befolgung der sittlichen Vorschriften, weil diese einen Hafs gegen das Ideal der Heiligkeit zu erkennen giebt, welcher den Menschen tief unter seine Würde erniedrigt, und einen grofsen Mangel an Herzensbildung beweiset: wir sollen mit uneigennütziger Gesinnung dem moralischen Gesetze huldigen, und allerdings der Tyrannei der Sinne so viel Gewalt abzugewinnen, die Neigungen so zu vereinfachen und zu veredlen suchen, dafs der erhabene Gegenstand unsrer Achtung allmählich selbst mit Zuneigung und Liebe betrachtet und verehrt werden könne. Nach Heiligkeit der Gesinnung und des Lebenswandels zu streben soll schon in diesem Leben unsre erste wichtigste Angele-

gelegenheit seyn, wenn wir auch gleich nicht im Stande sind, anders, als in der Tugend, das Ernstliche unsers Strebens zu beweisen; aber die Seligkeit kann gegenwärtig blos Gegenstand unsrer Hoffnung bleiben, durch die wir uns auf dem Wege zum Guten ermuntern und stärken. Wir werden diesen zweiten Bestandtheil des höchsten Gutes, nach der Lehre des Christenthums, in einem künftigen Dasein aus der Hand des weisen und allmächtigen Vergelters empfangen, dessen Liebe nur in dem Mangel an moralischer Empfänglichkeit, d. h. an Würdigkeit der vernünftigen Geschöpfe Gränzen der Mittheilung findet, weil sie von der Gerechtigkeit geleitet wird.

Das Christenthum läſst uns also keinesweges, wie das Stoische oder Epikurische System, schon im gegenwärtigen Leben die der Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit erwarten, sie möchte nun (nach der ersteren Vorstellungsart) schon im bloſsen Bewuſstsein der über alle sinnlichen Bedürfnisse erhabenen Seelenstärke oder sogenannten Tugend enthalten seyn, oder (der zweiten Theorie zufolge) aus einer mit der Moralität verwechselten Lebensklugheit unmittelbar herfliesen: vielmehr ermuntert es zur muthvollen Erduldung irdischer Widerwärtigkeiten, zur unerschrockenen Beharrlichkeit und zum vertrauensvollen Eifer im Guten, und richtet die sinkenden Kräfte der erschöpften Menschheit durch liebreiche Worte des Trostes und frohe Verheiſsungen von einem ewigen Leben auf, in welchem der Rechtschaffene durch die Erfüllung seiner edelsten Hoffnungen und Wünsche alle Aufopferung überwiegend vergütet sehen wird. Das Christenthum baut auch

seine Lehren von Gott und von der Unsterblichkeit nicht etwa auf spekulative Einsichten, Naturbetrachtung oder historische Thatsachen, sondern auf die moralische Natur des Menschen, und benutzt das vernünftige Räsonnement und den Anblick der physischen Welt nur zur Erläuterung, Belebung und Bestätigung der durch bloſse Vernunft begründeten Ueberzeugungen: ihre Lehren können nur in einem Herzen voll sittlicher Güte Eingang finden, und durch das Bedürfnis desselben verbürgt und beglaubigt werden: daher setzt das Evangelium den moralischen Glauben an Gott und an ein ewiges Leben schon voraus, und beruft sich auf denselben in sittlichen Angelegenheiten, als auf eine Ueberzeugung, für deren Wahrheit der gute Mensch keine äuſseren Beweise, am wenigsten wunderbare Versicherungen verlangen kann. Die christliche Sittenlehre gründet keineswegs unsre moralische Verbindlichkeit auf die Erkenntnis Gottes und seines Willens, sondern läſst uns vielmehr den göttlichen Ursprung ihrer reinmoralischen Vorschriften an ihrer Uebereinstimmung mit den unbedingten Foderungen unsrer eigenen Vernunft, an ihrem wohlthätigen Einflusse auf unsre Herzen, an ihrer seelenbessernden Kraft erkennen, und beruft sich in ihren Ermahnungen und Verheiſsungen auf unser sittliches Gefühl und das Gesetz, das Iedem ins Herz geschrieben ist. Indem sie den Glauben an den heiligen Urheber der Natur voraussetzt, und ihn nur durch die Aussprüche des gesunden Verstandes über physische und moralische Erscheinungen zu bestätigen, und zur Befriedigung unsers sittlichen Bedürfnisses in Beförderung des höchsten Gutes anzuwenden sucht, fodert sie Reinheit der Gesinnungen und ächte Tugend als unerlaſsliche Be-

dingung des göttlichen Wohlgefallens und des menschlichen Heils überhaupt: und bei der Tugend verwirft sie alle Ausflüchte und Blendwerke der Eigenliebe und des Eigennutzes, als Zeichen einer sklavischen unwürdigen Denkungsart: sie fodert unbedingten Gehorsam gegen das Gesetz der Heiligkeit, dessen unbeschränkte Gültigkeit von Iedem durch bloſse Vernunft, ohne vorhergehende Religionsbegriffe, erkannt werden muſs, wenn aus seinen Foderungen eine ächte allgemeingültige Religion hervorgehen soll; und sie läſst erst auf die durch uneigennützigen Gehorsam errungene Würdigkeit die Hoffnung zukünftiger angenehmer Folgen des sittlichen Verhaltens eintreten.

Die Ableitung der Religion aus unsrer moralischen Natur wird in folgenden Sätzen leicht Iedem verständlich werden. Die Wirklichkeit der reinen praktischen Vernunft wird bei allem moralischen Räsonnement zum Grunde gelegt. Das Sittengesetz, in welchem sie sich ankündiget, muſs, wenn es sich nicht selbst widersprechen soll, wenn wir es als Sittengesetz anerkennen, nicht für Schimäre halten, und nicht mit dem Charakter der darin geoffenbarten Selbstständigkeit unsers Geistes alle Festigkeit und Gründlichkeit im Denken und Handeln, und alles wahre Philosophiren überhaupt aufgeben wollen — Gesetz für die Menschheit seyn. Ihr Wesen aber besteht aus Geist und Sinnlichkeit, aus Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit, aus zweierlei Grundtrieben, deren nothwendige Gegenstände innere Uebereinstimmung mit uns selbst — Sittlichkeit; und Ueber-

Uebereinstimmung der äuſseren Dinge mit uns — Glückseligkeit ist.

Das Gesetz der praktischen Vernunft bezieht sich also auf beide Gegenstände der menschlichen Natur. Seine Foderung geht auf vollständige Einheit: daher sollen Sittlichkeit und Glückseligkeit in die höchste Uebereinstimmung gebracht werden. Innerer Widerstreit findet nicht zwischen ihnen Statt, und weder die Sittlichkeit kann der Glückseligkeit, noch diese iener entbehren.

Aber der Mensch fühlt sich unvermögend, die gebotene Harmonie zwischen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten selbst und aus eigener Kraft in der Vollständigkeit hervorzubringen, und so allgemein und dauerhaft zu verbreiten, als in seinem praktischen Vernunftideal ihm vorgeschrieben wird. Das moralische Gesetz deswegen verleugnen, würde nichts anders heiſsen, als alle Geisteswürde ablegen und zur Thierheit zurückkehren. Dies ist dem Menschen bei vernünftiger Besonnenheit unmöglich. Dann kann er aber der Foderung seiner Vernunft nicht widerstehen, dann muſs er das Sittengesetz für wahr halten, und die Möglichkeit seiner vollkommenen Erfüllung auf einem andern ihm noch zugänglichen Wege, als auf dem verschlossenen und unsichern Wege der bloſsen Erfahrung und Naturbetrachtung, sich begreiflich zu machen suchen, damit er ihm vollen Einfluſs auf sein Herz gestatten könne. Ohne frevelhafte Vermessenheit kann er nun gar nicht behaupten, daſs die vollständige Beförderung und Erreichung des höchsten Gutes, zu welcher das Erdenleben keine Aussicht eröffnet, in ieder Hinsicht unmöglich sei. Das Bewuſstsein

sein seiner Kurzsichtigkeit erlaubt ihm einen praktischen Glauben an die Möglichkeit des höchsten Gutes, und sein denkender Geist kömmt seinem moralischen Bedürfnis mit der Idee eines übersinnlichen höchsten Wesens entgegen, in welchem der Grund einer moralischen Einrichtung der Welt gar wohl angenommen werden könne. Soll also das höchste Gut praktisch-möglich seyn, — und das mufs der Rechtschaffene, dem seine Pflicht heilig ist, annehmen — so mufs sich diese Möglichkeit auf irgend eine Art denken und begreiflich machen lassen: dies kann aber auf keine andre Weise geschehen, als durch die Idee einer Ursache der vollständigen Bewirkung des höchsten Gutes. Soll durch diese Ursache dasselbe wirklich in der moralisch-aufgegebenen höchsten Vollkommenheit bewirkt werden, so mufs sie selbst ein moralisch-vollkommenes, d. h. ein heiliges und gütiges Wesen seyn, und zugleich die Allmacht besitzen, die physischen und moralischen Begebenheiten in eine ihrer Güte und Heiligkeit, d. h. ihrer Gerechtigkeit angemessene vollkommene Harmonie zu bringen, die der menschlichen Natur zwar dringende Angelegenheit, aber unerreichbar war.

Führt uns nun die moralisch-gesetzgebende Vernunft zur Idee eines moralisch-vollkommenen Wesens, unter dessen Annahme allein die wirkliche vollkommene Ausführung ihrer unnachlafslichen Foderungen gehofft werden kann; so müssen wir zugleich das Sittengesetz als Gesetz Gottes, und uns selbst als berufen zum göttlichen Reiche, betrachten. Aber die Betrachtung aller Pflichten als göttlicher Gebote heifst eben Religion. So

führt

führt also die praktische Vernunft durch ein vermittelndes Räsonnement zur Religion. Iene ist vermittelst ihres Gebotes Grund und Gegenstand der Moral. Der letzte Zweck aber, den uns die Moral vorschreibt, ist eine, durch unser Vermögen allein nicht hinreichend zu bewirkende, Einheit zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit. Hier entsteht nun das praktische Bedürfnis, ein übersinnliches höchstes Princip dieser Einheit anzunehmen; dies widerspricht der theoretischen Vernunft keineswegs, sie erhebt sich, auch aus ihrem eignen Interesse, zur Theologie. Aber der Grund, ihrer theologischen Idee obiektive Gültigkeit beizulegen, sie selbst in die Maximen des Willens, gleich einem Gegenstande des Wissens, aufzunehmen, ist nicht theoretisch, sondern praktisch. Die Theologie wird also durch das sittliche Bedürfnis und praktische Interesse zur Religion, und der theologische Begriff aus einem Gegenstande des bloſsen Denkens zu einem Obiekt des Glaubens erhoben.

Das Sittengesetz ist unmittelbare Aeuſserung der praktischen Vernunft, und gilt unbedingt, schlechthin, ohne uns nach einem äuſsern Grunde seiner Gültigkeit fragen zu lassen. Durchgängige Harmonie, allgemeine Freiheit und Selbstständigkeit, auf welche es dringt, haben ihr Interesse in sich selbst für iedes vernünftige Wesen. Indem wir aber die Nothwendigkeit und Erhabenheit seiner Foderungen anzuerkennen uns gedrungen fühlen, sehen wir uns auch genöthigt, ihre Ausführbarkeit für nicht unmöglich zu halten, da die Schranken unsrer gegenwärtigen Einsichten uns keinesweges zum Gegentheile berechtigen.

gen. Soll daher der Endzweck der sittlichen Gesinnung nicht unerreichbar seyn, so müssen wir eine moralisch-zweckmäſsige Einrichtung der Welt annehmen; diese können wir uns nur durch ein heiliges Wesen begreiflich machen, welches, um den sittlichen Endzweck auszuführen, selbst als physischer und moralischer Gesetzgeber, folglich als Urheber und Regierer der Welt, unendlich erhaben über die ganze Natur, zu betrachten ist. So führt uns der Begriff des höchsten Gutes zum Glauben an einen moralischen Welturheber, und nöthigt uns, die sittlichen Vorschriften unsrer Vernunft als göttliche Gebote anzusehen. Religion bedeutet nichts anders, als das lebendige Bewuſstsein unsers praktischen Verhältnisses zur moralischen Gesetzgebung Gottes. Sie setzt die Idee des höchsten Gutes voraus. Der Religiöse blickt hinaus auf das erhabene Ziel seiner heiligen Bestimmung, und übt mit diesem ehrfurchtsvollen, bescheidenen und vertrauenden Blick iede einzelne kleinere oder gröſsere Pflicht auf seiner irdischen Laufbahn; der Gedanke, daſs in der Stimme seines Gewissens und in den Regungen seines sittlichen Gefühls der Unendliche zu ihm rede, ihn zu einem unschätzbaren Antheil an dem Reiche unvergänglicher Tugend und Seligkeit berufe, belebt seine wankenden Kräfte zur muthigen Uebernahme aller Beschwerden des Kampfs mit innern und äuſsern Feinden des Wahren und Guten, durch welchen er seine Würde behauptend über Tod und Grab zu triumphiren und zum ewigen Leben hindurchzudringen hoffen darf.

Die Quelle der Religion ist unsre sittliche Anlage, die praktische Vernunft. Sie schreibt uns unbe-

unbedingt Pflichten vor, welche wir aber, da ihr Endzweck nur durch ein heiliges und allmächtiges Wesen vollständig bewirkt werden kann, zugleich als göttliche Gebote betrachten müssen.* Was ursprüngliche Pflicht sei, müssen wir unmittelbar durch eigene Vernunft erkennen; das Princip der moralischen Beurtheilung mufs in uns selbst liegen, und wir können nichts für Pflicht und nichts für göttliches Gebot annehmen, was unsern reinen sittlichen Grundsätzen widerstreitet. Dafs Alles, was uns das reine Sittengesetz unsrer Vernunft gebietet, zugleich göttliches Gebot sei, ist unbezweifelt; wir haben keinen höhern Maasstab des Göttlichen, als die heiligen Foderungen unsrer gesetzgebenden und richtenden Vernunft: was sie verlangt, verabscheut, gebietet, verbietet, billigt oder verwirft, das nämliche müssen wir uns auch als dem Willen der Gottheit angemessen oder widersprechend denken. Die Religion ist dem Spiele träumerischer Phantasieen und den täuschenden Einfällen und Launen der Schwärmerei und des Aberglaubens preis gegeben, wenn ihre Quelle aufserhalb der Vernunft gesucht, und ihr Gegenstand und Inhalt als unabhängig und verschieden von der innern moralischen Gesetzgebung betrachtet wird. Wie sollten wir die göttliche Gesetzgebung verstehen, begreifen, uns zur Richtschnur des Verhaltens machen können, wenn sie willkürliche zufällige Verordnungen eines fremden Willens enthielte, deren Rechtmäfsigkeit und Wahrheit von unsrer Vernunft nicht beurtheilt werden könnte, und welche mit den Vorschriften unsrer sittlichen Natur gar keinen Zusammenhang hätten? Nur dann kann die Religion innere Festigkeit, Bestand und nothwendige Allgemeinheit haben, wenn sie natürlich und rein aus

dem

dem Geiste der sittlichen Menschheit selbst herstammt, wenn der Mensch an dem Edelsten, was ihm eigen ist, an dem Streben inniger Tugendgesinnung Gottes Geist und Willen ahndet und erkennt, reine Menschenpflicht als Gegenstand göttlichen Verlangens und Wohlgefallens übt, nicht aus Furcht oder Hoffnung, in Hinsicht auf widrige oder angenehme Folgen, sondern aus dem uneigennützigen Wunsche, durch ernstliche Bemühung um Beförderung des höchsten Gutes seines innern Beifalls, und also auch des göttlichen Wohlgefallens würdig zu werden.

Die Moral unterscheidet sich dadurch von der Klugheitslehre, dafs sie nicht, wie diese, uns Anweisung giebt, unser Glück zu suchen und zu befördern, sondern uns alles Glücks erst würdig zu machen. Die Klugheitslehre soll der Moral untergeordnet seyn, und von ihr geleitet werden, damit wir nicht unbedingt nach Wohlsein streben, sondern alle Güter, zu denen sie uns verhilft, nach sittlichen Grundsätzen wählen, und zu sittlichen Absichten anwenden, und ieden Bestandtheil unsrer Glückseligkeit verachten, der weder aus unsrer moralischen Gesinnung entspringt, noch ihr und ihren Zwecken auf irgend eine Weise beförderlich ist. Alles, was uns die Natur gegeben hat und noch verleiht, Talente, Fertigkeiten, angenehme und vortheilhafte Zustände des Gemüths, erhalten erst durch den zweckmäfsigen Gebrauch, welchen die Freiheit von ihnen macht, in den Augen der Vernunft einen Werth, und nur in sofern erkennt diese den Menschen seines Glückes würdig, als es in seinen Händen ein Mittel zu Zwecken der Weisheit ist.

 Man

Man verkennt den Geist und die Würde der Sittenlehre ganz, wenn man sie zur Theorie der Befriedigung unsers Eigennutzes erniedrigt, da sie vielmehr die Absicht hat, uns zu freiwilligen Einschränkungen unsrer eigennützigen Neigungen anzuleiten, und über die Fesseln der Thierheit emporzuheben. Auch die Würdigkeit, welche wir uns nach den Vorschriften der Moral erwerben sollen, wird verkannt und in ihrem innern Wesen verfälscht, wenn man sie für ein physisches Mittel ansieht, zur Glückseligkeit zu gelangen, und also mit eigennützigen Augen betrachtet. In diesem Falle würde die Moral keine Religion erzeugen, welche erst die Hoffnung mit sich führt, durch die weise Veranstaltung des heiligen Welturhebers (und also nicht durch eine bloſse physische Kraft unsers Willens) in soweit dereinst die Glückseligkeit wirklich zu empfangen, als wir uneigennützig uns bestrebt haben, derselben nicht unwürdig zu seyn.

Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens hat für die Vernunft nur unter der Bedingung seiner Würdigkeit und im Verhältnis zu derselben einen Werth. *) Die unauslöschliche Idee der Gerechtigkeit

*) „Glückseligkeit ist, unserer Natur nach, für uns, als von Gegenständen der Sinnlichkeit abhängige Wesen, das Erste und das, was wir unbedingt begehren. Eben dieselbe ist unserer Natur nach (wenn man überhaupt das, was uns angeboren ist, so nennen will) als mit Vernunft und Freiheit begabten Wesen, bei weitem nicht das Erste, noch auch unbedingt ein Gegenstand unsrer Maximen; sondern dieses ist die Würdigkeit, glückselig zu seyn, d. i. die Uebereinstimmung aller unserer Maximen mit dem moralischen Gesetze. Daſs diese nun objektiv die Bedingung sei, unter

tigkeit enthält die Foderung in sich, dafs das Wohlbefinden dem Wohlverhalten gleich sei. Würdigkeit besteht in der durch Freiheit erworbenen, und also nicht physischen, sondern *moralischen* Empfänglichkeit für den Besitz einer Sache oder einen Zustand. Die feinste und weiteste Genufsfähigkeit, die gröfste Fertigkeit und Geschicklichkeit in Ausübung und Anwendung eines Naturtalentes ist nichts weniger, als Würdigkeit; sie kann dem *Würdigen* so gut, als dem *Nichtswürdigen*, einen wichtigen Bestandtheil der Glückseligkeit verschaffen. Würdigkeit kann niemanden die *blofse Natur* verleihen, nur *Er Selbst* kann sie sich durch *Freiheit* geben. Die Vernunft verlangt, dafs der Mensch in dem Maafse an *physischer Vollkommenheit* einbüfse, in welchem er seine *sittliche Veredlung* vernachläfsigt, und um so mehr *beglückt* werde, ie *tugendhafter* er ist. Sein angenehmer oder unangenehmer *Zustand*, welcher Glückseligkeit oder Elend ausmacht, soll seinem freien guten oder bösen *Verhalten* entsprechen. Denn das Laster soll nicht durch physische Kraft die *Oberherrschaft* an sich reifsen. Die Tugend soll, frei vom Druck des Elendes, in stillem Glanze regieren, und ihr Reich immer weiter ausbreiten. Streben nach Wohlbefinden ist unvermeidlich den empfindenden Wesen, und an sich unschuldig; aber dieses Wohlbefinden blos in *physische* Güter setzen, sinnliche Mit-

unter welcher der Wunsch der ersteren allein mit der gesetzgebenden Vernunft zusammenstimmen kann, darin besteht alle sittliche Vorschrift; und in der Gesinnung, auch nur so bedingt zu wünschen, die sittliche Denkungsart."

Kants Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft. 2, Aufl. 1794. S. 52.

tel zum Zweck machen, und unbedingt nach Genufs iagen, ist unter der Würde freier und vernünftiger Wesen, ist strafbare Unsittlichkeit. Bescheiden aber nach innerem Verdienst ringen, und fern von Anmaafsung erlaubte Güter geniefsen, am liebsten aber und eifrigsten aus der Veredlung und Beglückung Andrer Freude, Aufmunterung, Trost, Beruhigung und Zufriedenheit schöpfen, und was Menschen und die Natur nicht geben können, mit kindlichem Vertrauen und in stiller Ergebung aus der Hand der weisen Vorsehung erwarten, heifst der Vernunft folgen, und die Idee der Würdigkeit zur Richtschnur seines Wandels machen.

Die Sittenlehre ermahnt uns also zum Streben nach Würdigkeit, glücklich zu seyn. Da Würdigkeit nur unserm Charakter zukömmt, in wiefern unsre Maximen mit dem Gesetz der Tugend übereinstimmen, so betrifft ihre Lehre blos unser sittliches Verhalten, keinesweges aber die Kunst der Klugheit, auf eine sichere Weise zu dauerhaftem Glück zu gelangen. Sie richtet unsre Augen auf den Endzweck der Weisheit, während die eigentliche Glückseligkeitslehre sich begnügt, Mittel für die Zwecke der Klugheit anzuweisen. Die Moral giebt Lehren für unsern Charakter, für den innern Menschen, für den Willen im Verhältnis zu seinem Gesetze. Die Klugheitslehre giebt Regeln für den äufseren Menschen, mehr in Beziehung auf Neigung und Temperament, als auf Charakter und Willen. Sie interessirt sich zuletzt blos für den angenehmen Zustand der Individuen, während die Moral das innerlich-gute Verhalten der Menschheit überhaupt zu erfor-

schen und zu befördern sucht, damit sie sich eines angenehmen Zustandes (der Glückseligkeit) würdig mache. Die Moral führt erst durch Religion zur Hoffnung einer der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit. Die Beobachtung ihrer Vorschriften überhebt uns zwar mancher Widerwärtigkeiten, versüſst, verschönert und erleichtert uns das Leben in vielen Fällen; aber sie schützt uns an sich gar nicht nothwendig vor dem drückendsten Elende, oder selbst vor dem schmerzlichsten Tode; denn Uneigennützigkeit in Erfüllung unsrer Pflichten ist die erste unnachlaſsliche Foderung der Moral. Sie ist daher in ihrem Einflusse keineswegs unmittelbar und nothwendiger Weise mit Wohlsein verbunden, so genau ihre Vorschriften immer beobachtet werden mögen: wenigstens fehlt uns von einem solchen physischen Zusammenhange des Wohlverhaltens mit dem hinreichenden Wohlbefinden alle Erkenntnis. Sähen wir die physische Nothwendigkeit einer solchen Verbindung ein, so würde der Glückseligkeitstrieb uns nöthigen, nach dem angenehmen Erfolg unsrer Handlungen hinzustreben, und folglich unser Verhalten durch eigennützige Beweggründe bestimmen zu lassen: religiöser Glaube würde zugleich mit der Uneigennützigkeit der Tugend hinwegfallen; denn die theoretische Idee von einer höchsten Ursache der unserm Glückseligkeitstriebe so willkommenen Welteinrichtung würde zwar logisch nothwendig und richtig, aber doch ohne alles praktische Interesse, gar nicht eigentlich religiös, sondern höchst gleichgültig und für unsre Handlungen entbehrlich seyn, weil uns doch die physische Nothwendigkeit und Erreichbarkeit unsrer Glückseligkeit aus der Einrichtung unsrer Na-

tur und der Welt vollkommen einleuchtete, und wir nur den unabänderlichen Gesetzen derselben gemäs handeln dürften, um unausbleiblich beglückt zu werden. Wenn uns nun so die helle Aussicht auf unser gewisses Glück in unserm ganzen Verhalten mit dem geheimen Zwange einer sanften Gewalt bestimmte, so würden wir auch nie von unsrer Freiheit überzeugt werden, noch weniger der obersten Weltursache das Vermögen unbedingter Selbstthätigkeit beilegen können. Mit der Idee der Freiheit verschwände aber auch aller Begriff von Sittlichkeit; wir wären nichts als Glieder der grofsen unabsehlichen Kette der Natur, durch eine ewige Gewalt gefesselt, und nur im Spiele der Neigungen einem Scheine von Freiheit überlassen, den klüglich zu benutzen unsrer eigner Vortheil uns antreiben würde.

Ist aber der Charakter der Sittlichkeit Uneigennützigkeit, dann sind wir frei, dann sind wir verpflichtet und vermögend, uns eines Antheils an Glückseligkeit durch rechtschaffene Gesinnungen und Thaten würdig zu machen, dann ist es unsre erste innigste Angelegenheit, an Beförderung des höchsten Gutes in der Welt, so viel in unsern Kräften steht, zu arbeiten, dann erheben wir uns durch den uneigennützigen Wunsch, dafs das Reich Gottes komme (d. h. dafs Sittlichkeit mit angemessener Glückseligkeit belohnt werde), zur Religion. Der moralische Wunsch des höchsten Gutes ist von dem Glauben an die praktische Möglichkeit desselben unzertrennlich, und in diesem ist die Hoffnung enthalten, auch selbst in dem Maafse der moralischen Würdigkeit einst beglückt zu werden. Ein freies, aber endliches, Wesen bedarf der Glückseligkeit; allein die Vernunft erlaubt

erlaubt ihm nicht, dem Genusse der Glückseligkeit seine Freiheit zu opfern, aus welcher die Sittlichkeit entspringt. Es soll seine Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit, und eben dadurch seine Würde behaupten. Denn es soll der Glückseligkeit sich würdig zu machen suchen, und ohne Würde giebt es keine Würdigkeit, welche, so wie iene, nur in dem Innern der Gesinnung und des Charakters der Person angetroffen werden kann, und von physischer Empfänglichkeit oder Tauglichkeit und Brauchbarkeit völlig verschieden ist. Der klügste Egoist versteht sich am besten auf Genufs, besitzt die gröfste Geschicklichkeit, aus allen Dingen Vortheil zu ziehen, und ist selbst in vielen Fällen, wo z. B. sein Ehrgeiz und seine Weltklugheit ihm gemeinnützige Handlungen, ia sogar manche wohlthätige Aufopferungen abnöthigen, der brauchbarste Mann; — aber darum auch der würdigste? Seine herrschende Eigenliebe macht ihn selbst seiner Empfänglichkeit für Vergnügen, des glücklichen Erfolgs seiner Unternehmungen, und des physischen Vermögens unwerth, sein Wohlbefinden zu erhalten und zu befördern. Wenn nun die Moral, als die Lehre von unsern Pflichten, auf Würdigkeit als Vernunftbedingung der Glückseligkeit dringt, und uns durch den praktischen Begriff des höchsten Gutes nothwendiger Weise zur Religion führt, so erhebt sie uns eben dadurch zu der heitern und ruhigen Erwartung, d. h. zur Hoffnung eines künftigen wirklichen Antheils an Glückseligkeit, nach der gerechten Vertheilung des weisen Urhebers und Beherrschers der Welt. Nur in dieser Hinsicht kann die Moral Glückseligkeitslehre genannt werden, wiewohl sie nicht als

solche überhaupt, zum Behuf des Eigennutzes, behandelt werden darf. Die Hoffnung der künftigen Glückseligkeit kann wohl, wie in den liebreichen Ermahnungen und Warnungen des heiligen Lehrers des Evangeliums, zur Aufrichtung der sinkenden Kräfte und zur Belebung des Muthes in Uebernahme schwerer Leiden gebraucht werden; die Furcht vor den traurigen Folgen der Unsittlichkeit in diesem und in einem künftigen Leben mag zur Abschreckung von den Lockungen des Lasters, und zur Erweckung der Vernunft und Freiheit, bei noch rohen Gemüthern ein wirksames Mittel seyn: aber die Moral verkennt ihr erhabenes Ziel, wenn sie blos die Neigungen der Selbstliebe zu gewinnen sucht, bei einer bloſsen Vorbereitung stehen bleibt, und lauter eigennützige Beweggründe zu einem guten Verhalten aufstellt; dann läſst sie den Menschen in seiner Sklaverei, anstatt ihn zum lebendigen Bewuſstsein und unbeschränkten Gebrauch seiner vernünftigen Freiheit emporzuheben.

Die Bestimmung des Menschen, als vernünftigen und freien, aber endlichen, Wesens, macht allein dasienige aus, was wir uns unter dem Zweck Gottes in Schöpfung der Welt zu denken haben. Sie besteht nämlich in der Glückseligkeit, durch die Würdigkeit glücklich zu seyn. Bloſse Glückseligkeit wäre das physische Gut, durch welches zwar dem Sinnenwesen in seiner Endlichkeit und Bedürftigkeit, aber nicht dem Vernunftwesen in der Unendlichkeit und Selbstthätigkeit seines Strebens Genüge geschähe. Das höchste vollständige Gut, welches zu befördern uns durch das Gesetz unsrer reinen Geistigkeit aufgege-

gegeben ist, besteht in einem dem Wohlverhalten angemessenen Wohlbefinden, in einer der Sittlichkeit entsprechenden Glückseligkeit der vernünftigen Wesen.

Streben nach Würdigkeit ist nicht nur die moralische Vernunftbedingung eines verhältnismäfsigen Antheils an Glückseligkeit, sondern in physischer Rücksicht würde das erwachte Gefühl der innern Unwürdigkeit auch selbst den Genufs der Glückseligkeit unmöglich machen. Denn der Mensch mufs mit sich selbst einig seyn, wenn die Dinge aufser ihm mit ihm übereinstimmen sollen; er kann aber nur in sofern mit sich selbst einig werden, in wiefern er nicht um des Genusses willen (der aus der Uebereinstimmung der Dinge mit seinem vernünftigen Willen entspringt) handelt, sondern blofse Gesetzmäfsigkeit um ihrer selbst willen zu seinem Zweck macht. Die innere Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, gemäs dem praktischen Ideale seiner Vernunft, ist in keinem Zeitpunkte vollkommen erreichbar, sondern ein in die unendliche Ferne hinausgerücktes Ziel seines freien Strebens: in diesem freien Streben nach Selbsteinheit oder innerer Harmonie, sofern er sie um ihrer selbst willen als Ausdruck reiner Gesetzmäfsigkeit beabsichtigt, verkündiget und bewährt sich seine Sittlichkeit. Die Sittlichkeit aber ist die innere, in der Freiheit der Person enthaltene, Vernunftbedingung seiner Glückseligkeit, und diese besteht (nach dem Vernunftideale gedacht) in der Uebereinstimmung der Natur mit seinen durch sittliche Freiheit geleiteten und geläuterten Wünschen und Neigungen. So nothwendig sich der Mensch seinen sittlichen Charakter, und durch ihn Würdig-

 keit

keit nur allein Selbst, kraft seiner freien Persönlichkeit, geben kann, so wenig ist die, ihm nicht nur als sinnlichem, sondern selbst als sittlichem Wesen unentbehrliche Glückseligkeit durchgängig in seiner Gewalt, auf welche ihm doch seine ernstlich gute Gesinnung Ansprüche giebt, weil aufser der moralischen Unwürdigkeit kein Grund denkbar ist, warum der weise und allgütige Beherrscher der Welt den natürlichen Bedürfnissen der endlichen Wesen ihre an sich unschuldige, und selbst zu ihrer sittlichen Thätigkeit nothwendige Befriedigung versagen sollte.

Wenn aber nicht blofses Wohlbefinden, sondern nur ein solches, das dem Wohlverhalten angemessen ist, d. h. eine der Würdigkeit entsprechende Glückseligkeit, als Ziel der menschlichen Bestimmung und als Zweck der Schöpfung von uns gedacht werden kann, so wird eben dadurch, nach den sittlichen Principien unsrer gesetzgebenden Vernunft, die Gütigkeit des höchsten Wesens als den unbedingten Foderungen seiner Heiligkeit untergeordnet angenommen werden müssen. Eine nach Foderungen der Heiligkeit beschränkte und geleitete Gütigkeit heifst Gerechtigkeit. Die Vertheilung der Glückseligkeit an freie Vernunftwesen verliert in den Augen der Vernunft allen Werth, wenn sie nicht nach Grundsätzen der Gerechtigkeit geschieht. Die Möglichkeit einer heiligen Gütigkeit können wir uns aber nicht ohne Voraussetzung der Weisheit des höchsten Wesens begreiflich machen. Denn diese besteht theoretisch betrachtet in dem Bewufstsein, praktisch im Wollen des höchsten Gutes. Der Unendliche erkennt (wie wir uns menschlicher Weise für das

prak-

praktische Bedürfnis sein Verhältnis zu uns begreiflich machen) das höchste Gut; denn er will dasselbe unbeschränkt; Wollen, Vollbringen und Erkennen aber sind in ihm Eins. Also haben wir unsern Antheil am höchsten Gute aus der allmächtigen Hand der obersten Weisheit zu erwarten. Durch die Ausführung dieses erhabenen Endzwecks verherrlicht sich die Gottheit in den Augen jedes wohlgesinnten, und über den Umfang seiner hohen Bestimmung nachdenkenden Wesens, und daher hat man mit Recht in die Ehre Gottes den Zweck der Schöpfung gesetzt, ohne dadurch dem Allgenugsamen die eigennützige Begierde nach Beifall beilegen zu wollen. Für uns ist seine Gütigkeit, die wir nie zu verdienen, auf die wir nie einen Rechtsanspruch zu haben uns einbilden dürfen, der dankbarsten Liebe werth; in der weisen, gerechten Vertheilung der Glückseligkeit aber erblicken wir seine Heiligkeit, welche ihn zum Gegenstande unsrer tiefsten Ehrfurcht und demüthigsten Anbetung macht. Auch Menschen erwerben sich bei ihrer Wohlthätigkeit nur in sofern unsre Achtung, in wiefern sie dieselbe mit Rücksicht auf den Grad der Würdigkeit, und also nach Grundsätzen der Weisheit und Gerechtigkeit auszuüben suchen.

Moral und Religion gründen sich auf die unbedingte Gesetzgebung der Vernunft, durch welche der Mensch Zweck an sich selbst ist, und daher nie als bloſses Mittel, von wem es auch sei, gebraucht werden kann. Die absolute Persönlichkeit, deren Charakter innere Selbstthätigkeit und Selbstständigkeit ist, trennt das Vernunftwesen durch eine unendliche

liche Kluft von der ganzen Sinnenwelt mit ihrer zahllosen Menge vernunftloser beseelter oder unbeseelter Geschöpfe: ihr Gesetz ist das moralische, in welchem die Vernunft sich als praktisch ankündigt, und den Menschen zur Idee seiner Freiheit, und eben dadurch zum Glauben an seine Würde und geistige Bestimmung emporhebt. Er ist das Subiekt des moralischen Gesetzes, es ist ihm ins Herz geschrieben, ist der Ausdruck seines reinen innern ursprünglichen Wesens. Dies erhabene übersinnliche Gesetz heiligt seine Person gegen alle willkürliche Behandlung nach blofsen Privatabsichten; denn es ist selbst heilig und die Urquelle aller Heiligkeit; es gilt unumschränkt als Gottes Gesetz im eigentlichsten Verstande. Ein Reich der Freiheit unter Gottes weiser Herrschaft verkündigt es uns, und seiner Herrschaft unterwerfen wir uns gern, weil sie (wenn wir uns selbst nur recht verstehen) keine andere, als die Alleinherrschaft der reinen Vernunft ist.

Ueber die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt

Die Vernunft, welche uns das Ziel unserer Thätigkeit aussteckt, und ihm mit unverwandten Blick nachzustreben schlechthin gebietet, nöthigt uns eben dadurch, alles das vorauszusetzen, was zur Möglichkeit und zum Erfolg unsers ernstlichen Strebens nothwendig ist, aber aufser unsrer Gewalt und unmittelbaren Einsicht liegt. Die Voraussetzungen der Freiheit, der Unsterblichkeit und der Existenz Gottes sind Iedem unvermeidlich nothwendig, welcher den Endzweck der sittlichen Vorschrift in seinem ganzen Umfange zu befördern, sich zur allgemeinen obersten Maxime seiner Handlungen gemacht hat, und die Bedingungen seiner Ausführbarkeit überlegt. Durch diese Voraussezzungen werden zwar die Grenzen unsrer eigentlichen Erkenntnisse und Einsichten nicht erweitert, die übersinnlichen Gegenstände unserm Verstande um nichts näher gebracht; sie sind vielmehr blofse Ideen, denen nichts im Gebiete der Erfahrung entspricht; aber ihre praktische Gültigkeit steht doch unerschütterlich fest, und giebt selbst den blos spekulativen, problematischen und negativen Begriffen der theoretischen Vernunft Haltbarkeit, Anwendbarkeit und einen wichtigen positiven Gehalt.

Die

Die Postulate der reinen praktischen Vernunft bestehen in den durch die sittliche Gesinnung, bei der Reflexion über ihre Gestände, nothwendigen Voraussetzungen der Freiheit des Willens, der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes. Das Bedürfnis dieser Voraussezzungen wird nicht gefühlt, oder schlummert vielmehr noch, so lange die sittliche Anlage im Menschen sich noch nicht zu bestimmten Begriffen von dem allgemeinen Charakter und vollständigen Inhalte der Pflichten erhoben hat, sondern nur durch blofse Gefühle des Rechts und Unrechts, des Guten und Bösen sich ankündiget, und so lange die moralische Gesinnung nach dem unendlichen Umfange und erhabenen Ziele ihrer Absichten weder erkannt noch beurtheilt wird. Der Rechtschaffene handelt nach seinen sittlichen Maximen, ohne sich grade immer der Voraussetzungen, auch nur dunkel, bewufst zu seyn, unter denen ihre Möglichkeit und ihre höchsten Gegenstände allein gedacht, begriffen und erwartet werden können: denn er ist nicht dadurch erst rechtschaffen, dafs er über die Bedingungen, von welchen die vollständige Ausführung seiner moralischen Grundsätze für die theoretische Beurtheilung abhängt, nachdenkt, und sich die ganze Möglichkeit und den Erfolg seines tugendhaften Wandels begreiflich zu machen sucht. Die moralische Güte besteht blos in dem ernstlichen Streben, mit unnachsichtlicher Selbstprüfung, nach der innigsten Ueberzeugung, seiner Pflicht in allen Stücken Genüge zu thun; dieses Streben ist Sache der Freiheit, und macht den Werth des Charakters aus, welchen sich der Mensch nur selbst geben kann: allein das Vermögen, die Gegenstände des sittlichen Bewufstseins

in

in ihre Merkmale aufzulösen, nach ihrem Zusammenhange und nach ihren letzten Gründen und Folgen zu beurtheilen, und auf bestimmte Begriffe zu bringen, ist ein Talent, mit dem die Natur nicht Ieden begabt hat, und dessen Entwicklung und Ausbildung wenigstens nicht allein von der freien Thätigkeit des Menschen abhängt. Indessen soll hiermit nur geleugnet werden, daſs eine entwickelte und deutliche Vorstellung der Willensfreiheit, der Unsterblichkeit und der Existenz Gottes nothwendig und ohne Ausnahme mit der sittlichen Gesinnung verbunden sei, und daſs sich diese nur durch die bestimmten Voraussetzungen iener Gegenstände erst bewähre. Die moralische Gesinnung entspringt allein aus der reinen Achtung für das Gesetz der praktischen Vernunft in der Willensbestimmung; sie steht für sich fest, und bedarf zu ihrer Wirklichkeit keiner theoretischen Erkenntnisse und spekulativen Voraussetzungen der Freiheit, Gottheit und Unsterblichkeit; denn sie muſs sogar der Festsezzung, Bestimmung und Entwicklung aller dieser groſsen Ideen selbst vorhergehen, welche durch sie erst herbeigeführt werden, und ihre wahre Bedeutung erhalten: allein wenn der moralisch-gute Mensch sich zur Aufklärung über seine sittlichen Angelegenheiten erhebt, über die vollständigen Foderungen des Tugendgesetzes und das eigentliche Ziel seines redlichen Strebens raisonnirt und moralisch-consequent denken will; so muſs er nothwendig sich selbst und allen vernünftigen Wesen das Vermögen freier Selbstthätigkeit zuschreiben, die zum Reiche Gottes berufenen Geister für unsterblich halten, und an ein höchstes heiliges Wesen glauben, durch dessen unendliche Weisheit und Macht

der

der moralische Endzweck der Vernunft zur Ausführung gebracht wird.

Das erste Postulat der praktischen Vernunft ist die Voraussetzung der Freiheit des Willens. Ueber die Möglichkeit derselben gerieth die spekulative Vernunft in Widerstreit mit sich selbst, weil sie ihre Idee des Unbedingten auf Erscheinungen als Dinge an sich anwenden wollte. Die Kritik leitete aus der zum Selbstbewufstsein und zur Erfahrung nothwendigen Einrichtung unsers Vorstellungsvermögens eine Unterscheidung her, welche zwischen Erscheinungen oder sinnlichen Gegenständen und zwischen Dingen an sich als übersinnlichen Objekten gemacht werden mufs, und zeigte die Möglichkeit, aufserhalb des Gebietes der Sinnenwelt und der Erfahrung, in welcher nichts als Naturmechanismus angetroffen werden kann, nämlich im Uebersinnlichen, was die Vernunft nothwendig denken mufs, und auf welches sie allein ihre Idee des Unbedingten anwenden kann, das Vermögen einer freien Selbstbestimmung vorauszusetzen. Die Kritik der spekulativen Vernunft konnte nur darthun, dafs eine Unabhängigkeit von dem Mechanismus, welchem die Sinnenwelt unterworfen ist, mithin ein Reich der Freiheit sich ohne Widerspruch denken lasse, weil es als aufserhalb aller Erfahrung möglich angenommen werde: aber diese blos negativen und problematischen Ideen konnten erst durch das praktische Gesetz für den sittlichen Wirkungskreis Realität erhalten, und positiv bestimmt werden.

Das zweite Postulat ist die Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele. Die spekulative Vernunft vermochte nicht die Nothwendigkeit

digkeit der Unvergänglichkeit unsers Geistes aufser-halb der Sphäre des gegenwärtigen Lebens darzu-thun, weil es ihr an Erkenntnis seines innern für sich bestehenden Wesens mangelte, mit welchem sie die blofse nothwendige Idee des Ich, als letzten Subiekts aller Gemüthszustände, durch einen Fehl-schlufs verwechselte. Durch den praktischen Gebrauch der Vernunft aber wird es nothwendig, die mit dem Bewufstsein der Persönlichkeit verbun-dene unendliche Fortdauer der vernünftigen Wesen anzunehmen, weil die unbedingte Pflicht, das höchste Gut zu befördern, die Unsterblichkeit der-selben, als Bedingung ihrer Erfüllung, voraussetzt.

Das dritte Postulat der praktischen Ver-nunft ist die Annahme der Existenz Gottes. Im spekulativen Vernunftgebrauche erhoben wir uns zwar zur Idee eines Wesens, das alle Realitä-ten in sich vereinigt; allein da es über alle sinnliche Einschränkungen erhaben gedacht werden mufste, so konnten wir auch den Begriff desselben gar nicht bestimmen, ohne uns in Widersprüche zu verwik-keln. Ob ein solches Wesen existire, aus speku-lativen Gründen zu entscheiden, war schlechter-dings unmöglich, da uns die Unerkennbarkeit des Unendlichen einleuchtete. Aber durch praktische Vernunft getrieben, glauben wir an die Existenz des höchsten Wesens, welches wir uns vermöge unsrer sittlichen Bestimmung nicht anders, als unter dem Charakter des heiligen Gesetz-gebers, denken können; und unsern Glauben be-weisen wir durch unsre Handlungen, welche die (wenigstens dunkle und stillschweigende) Voraus-setzung der Bedingung von der moralischen Welt-einrichtung und von der Ausführung des sittlichen

Endzwecks, d. h. die Annahme der Existenz Gottes (als des höchsten selbstständigen Gutes), mit sich führen, und der an sich unbestimmten spekulativen Idee vom Urwesen erst Gehalt und Bedeutung geben.

Man verkannte das Wesen der Ideen der spekulativen Vernunft, wenn man den durch sie gedachten Gegenständen die Realität erkennbarer Dinge beilegte, und durch sie zur Einsicht in das Uebersinnliche, von welchem der Gang aller physischen und moralischen Begebenheiten abhange, hindurchgedrungen zu seyn sich einbildete. Iene Ideen bekommen auch durch den praktischen Vernunftgebrauch keine theoretische Realität, zur Erweiterung unsrer positiven Einsichten; sie dienen blos zur Leitung des sittlich-guten Willens, durch dessen Grundsätze sie aber selbst erst nothwendig gemacht, herbeigeführt und festgehalten werden: der sittlich-gute Wille erweitert mittelst der religiösen Ideen sich selbst seinen Wirkungskreis; sie sind durch seine reinmoralischen Maximen und für sie unbedingt gültig und unumstöfslich; die Vernunft überfliegt mit ienen Ideen im praktischen Gebrauche keinesweges ihr rechtmäfsiges Gebiet; sie sind für ihr sittliches Interesse nicht (wie im blos spekulativen Gebrauche) transscendent, sondern immanent. Aber durch diese Ideen wird nichts erkannt; denn es fehlt uns an allem anschaulichen Stoff, durch welche wir sie theoretisch und obiektiv bestimmen, und zu Gegenständen unsrer eigentlichen Erkenntnis erheben könnten; vielmehr müssen wir den Inhalt unsers religiösen Glaubens als unerreichbar für die Einbildungskraft, als erhaben über alle Darstellung uns denken; die Wahrnehm-

nehmbarkeit (welche uns von ihrer Wirklichkeit theoretisch überzeugen würde) widerspricht ihrer Unbedingtheit, Unendlichkeit und Grenzenlosigkeit. Die Merkmale für die Gegenstände der Ideen der Freiheit, der Unsterblichkeit und der Gottheit, können uns nicht von aufsen gegeben, sondern nur durch unsre eigne Vernunft selbstthätig erzeugt, und aus den Foderungen unsrer sittlichen Natur entwickelt werden. Erfahren liefse sich von diesen grofsen Gegenständen nichts, als etwa ihre Ankündigung und äufserliche Erscheinung; um diese aber für Ankündigung des Uebersinnlichen anzuerkennen, dazu würden wenigstens schon unabhängig von aller Erfahrung in unsrer reinen Vernunft gegründete Ideen und ursprüngliche Merkmale vorausgesetzt, um nach ihnen irgend eine Erscheinung zu beurtheilen, und zu sehen, ob vielleicht in ihr die Kennzeichen iener wichtigen Bedeutung anzutreffen seyn möchten.

Die Ideen der Freiheit, Gottheit und Unsterblichkeit, zu welchen wir so wenig durch Erfahrung gelangen, als wir sie zur Erklärung und (theoretischen) Bestimmung unsrer Erfahrungen gebrauchen können, erzeugen und bilden wir uns zwar vermittelst des theoretischen Vernunftgebrauchs, aber geweckt und getrieben durch das praktische Bedürfnis, und zum Behuf seiner sittlichen Angelegenheit. Der Begriff vom höchsten Gute ist praktisch; denn die Vernunft entwickelt ihn aus den a priori bestimmten Foderungen der moralisch-gesetzgebenden Vernunft. In Beziehung auf diesen praktisch-nothwendigen Begriff vom höchsten Gegenstande der tugendhaften Gesinnung denken wir uns als frei, als unsterblich und

als berufen zum Reiche des unendlichen Gesetzgebers der physischen und moralischen Welt. Also nicht zur Erweiterung unserer Einsichten, nicht zur Bereicherung unserer Erkenntnis, oder Ergänzung physischer Erklärungen und Betrachtungen, sondern zur Leitung, Ausbreitung, Belebung, Stärkung und Befestigung unsrer sittlichen Gesinnung und Denkungsart, und nur erst durch diese Gesinnung und Denkungsart erheben wir uns zu den Ideen unsrer Freiheit und Unsterblichkeit und des unendlichen Wesens. Diese Ideen, deren Gegenstände durch den praktischen Vernunftgebrauch postulirt, d. h. als nothwendig vorausgesetzt und angenommen werden, lassen sich zwar, wegen ihrer Uebersinnlichkeit, nicht ihrer obiektiven Realität nach beweisen, aber sie lassen sich auch durch keine theoretischen Gründe als widersprechend und nichtig umstofsen; sondern stimmen vielmehr mit den Denkgesetzen, und selbst als blos leitende Regeln (für die immer weitere Annäherung der Erfahrung zur Vollständigkeit) mit der spekulativen Vernunft überein. Denn diese strebt nach der höchsten Einheit und Vollständigkeit der Erkenntnis; verbietet also, den Fortschritt im empirischen Gebrauche des Verstandes durch Etwas, das aufserhalb aller Erfahrung liegt, nämlich das Uebersinnliche, hemmen zu lassen; mithin fodert sie, nach der zwar nie völlig zu erreichenden, aber doch im zweckmäfsigen Verstandesgebrauche unentbehrlichen, Idee eines systematischen Ganzen der Erkenntnis, auf immer vollkommenern Zusammenhang unserer Vorstellungen hinzuarbeiten.

Von der spekulativen Einschränkung und praktischen Erweiterung der reinen Vernunft

Freiheit, Unsterblichkeit und Gottheit werden durch Vernunft vorgestellt; die Ideen derselben heifsen reine Vernunftbegriffe, weil durch Erfahrung ihre reelle Bedeutung nicht dargethan werden kann, und die Vernunft selbst allein, vermittelst der reinen Verstandesbegriffe, ihre eigentliche Quelle ist. Diese drei reinen theoretischen Vernunftbegriffe sind für den theoretischen Vernunftgebrauch blos problematisch, d. h. zuläfsig nach ihrer Denkbarkeit, aber unbestimmt und unerweislich nach ihrer obiektiven Gültigkeit. Nur sofern die Vernunft praktisch ist, indem sie schlechthin gebietet, das höchste Gut als den letzten Zweck alles Handelns anzunehmen und zu befördern, nöthigt sie uns, diesen Begriffen reelle Bedeutung beizulegen; die praktische Vernunft postulirt, mittelst des vorgeschriebenen Endzwecks, die Möglichkeit iener Gegenstände der reinen spekulativen Vernunft; denn von der Handlungsweise, zu welcher sie den Willen unbedingt verpflichtet, ist die Voraussetzung derselben unzertrennlich. Wir sollen nach dem praktischen Gesetze das höchste Gut in der Welt befördern; dies sollen wir schlechthin, ohne weitere Bedingung; wir können uns von dieser obersten und allgemeinsten Pflicht nicht lossagen, ohne uns selbst zu verachten und zu verabscheuen; die Ueberzeugung von dieser Pflicht bedarf so wenig vorhergehender und zum Grunde gelegter theologischer Einsichten und Grundsätze, dafs sie selbst vielmehr der Erzeugung, Entwicklung und

Beurtheilung aller theologischen Begriffe vorhergehen und zum Grunde liegen muſs. Aber indem wir uns iener unerläſslichen Pflicht bewuſst sind, und uns selbst freiwillig zur Erfüllung derselben bestimmen, nehmen wir eben dadurch nothwendig alle die Bedingungen an, unter welchen ihre Ausübung allein begreiflich ist. Was also in der bloſsen Spekulation nur problematisch seyn muſste, das wird vermöge der praktischen Gesetzgebung als assertorisch gedacht, weil diese uns vorschreibt, unter den Ideen der Freiheit, Gottheit und Unsterblichkeit zu handeln, und ihnen folglich im Befolgen ihrer Vorschrift eine reelle Bedeutung beizulegen nöthiget. Indessen können diese Gegenstände immer nur angenommen, hinzugedacht, vorausgesetzt, geglaubt werden; sie sind und bleiben übersinnlich, erhaben über alle Erfahrung, unzugänglich dem eigentlichen (theoretischen) Erkenntnisvermögen. Daſs sie gedacht werden müssen, daſs also unsern Begriffen von denselben Realität oder Bedeutung beigelegt wird, davon liegt der Grund keinesweges in dem spekulativen, sondern allein in dem praktischen Vernunftgebrauche; die Gültigkeit iener Ideen erstreckt sich daher auch nur auf den sittlichen Wirkungskreis, und soll und kann, wenn man sie richtig versteht, auf die von moralischen Maximen unabhängige Beurtheilung und Erkenntnis der Natur, die uns durch äuſsere und innere Erfahrung bekannt wird, keinen Einfluſs haben. Wenn wir die Gegenstände unsrer moralisch-religiösen Ideen nicht als Bestandtheile oder Merkmale der Natur, nicht im Gebiete der Erfahrung antreffen zu können überzeugt sind; wenn wir die eigentliche Quelle und Richtung iener Gedanken bedenken; so werden

werden wir sie auch gewiſs durch nichts, was auſser dem Herzen des Edelgesinnten liegt, zurückdrängen und hemmen lassen: sie werden also mit unversiegender Kraft und Lebendigkeit hervorströmen, und das Herz, aus dem sie allein flossen, von neuem beleben und beseligen: denn wir wissen, daſs sie über alles Aeuſsere erhaben, der ganzen Natur in und auſser uns überlegen sind, von ihr also keinen Widerstand, wenigstens keine Unterdrückung, zu befürchten haben. So wenig nun der Glaube des Rechtschaffenen an das Uebersinnliche durch seine Erkenntnis des Sinnlichen widerlegt werden kann, eben so wenig besteht es mit der Reinheit seiner Gesinnungen und der praktischen Beschaffenheit seines Glaubens, auf eine eigentliche Erkenntnis iener übersinnlichen Gegenstände Anspruch zu machen, um auf dieselbe mehr oder weniger seine Moralität zu gründen. Was den sittlichen Charakter einschränken und verfälschen würde, das widerspricht auch den Gesetzen unsers Vorstellungsvermögens. Der Zusammenhang der Erfahrungserkenntnis würde unterbrochen, und ein weiter Spielraum den Einbildungen des Aberglaubens und Fanaticismus eröffnet werden, wenn man das Uebersinnliche in das Gebiet des Sinnlichen gleichsam herabziehen, die Vernunftideen mit empirischen Begriffen vermischen, die Erscheinungen in der sichtbaren Welt wie mit einem Machtspruche aus übersinnlichen Gründen und Absichten erklären, und in ihnen den bestimmten Ausdruck unsrer moralischen Ideen suchen wollte. Eine solche Verwechselung und Vermischung reiner Vernunftideen mit empirischen Vorstellungen verfälscht sowohl die moralische als die physikalische Beurtheilung, und lähmt

 den

den Gebrauch der Vernunft im Denken nicht weniger als im Handeln. Damit der Mensch sich zur Freiheit erhebe, mufs die Ueberzeugung in ihm fest und lebendig werden, dafs seine Vernunft über die Sinnlichkeit erhaben sei, dafs seinen Ideen zwar nichts in der Erfahrung vollkommen entspreche, aber eben diese ihre sinnliche Unerreichbarkeit ihn zum rastlosen Streben auffodere, an ihrer allmählich fortschreitenden Vollführung in dem ihm sich innerhalb der Erfahrung darbietenden Stoffe zu arbeiten. Eine Ueberzeugung, die freilich nur selbsterrungen werden kann, mithin freie Selbstthätigkeit schon voraussetzt; aber, durch Freiheit bewirkt, auch wieder Ursache derselben wird, indem sie die unentbehrliche Bedingung ihrer Erhaltung und Erweiterung ist.

Die Gegenstände des moralisch-religiösen Glaubens, Freiheit, Unsterblichkeit und Gottheit, können nicht gedacht werden, aufser vermittelst der reinen Verstandesbegriffe, sofern die Vernunft ihnen den Charakter des Unbedingten oder Absoluten ertheilt. Da hier aber nur vom Uebersinnlichen die Rede ist, von dem man, ohne Widerspruch, keine anschauliche Erkenntnis erwarten kann; so leuchtet sogleich ein, dafs die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorieen auch hier gar keine Erfahrung, und folglich keine theoretische Erkenntnis begründen können, zu deren Möglichkeit sie als nothwendige Verknüpfungsarten des Verstandes übrigens immer vorausgesetzt werden müssen. Sind aber die Kategorieen, wie die Kritik des Erkenntnisvermögens zeigt, nichts als die wesentlichen Handlungen oder der eigenthümliche nothwendige Gebrauch des reinen Verstandes

standes selbst, und so wenig aus der Erfahrung und blofsen Gewohnheit abzuleiten, dafs im Gegentheil durch sie allein erst Erfahrung erzeugt werden kann; so haben sie folglich als die unserm Geiste wesentlichen Handlungen, welche im ursprünglichen Verknüpfen und Anerkennen (in der Synthesis und im Fixiren derselben) bestehen, im reinen Verstande a priori ihren Grund; so kann ihnen die Gültigkeit ihrer Anwendung auf das Uebersinnliche nicht abgesprochen werden, sofern man dasselbe dadurch nur denken, nicht etwa erkennen will. Denn die Kategorieen sollen hier nur zum bestimmten Denken des Uebersinnlichen gebraucht werden, und zu dieser Absicht sind sie nicht nur zuläfsig, sondern auch unentbehrlich, weil Gegenstände überhaupt (sie mögen in der Erfahrung vorkommen oder nicht) nur mittelst des Verstandes gedacht werden können. So wenig wir nun aber unsre Ideen von einem Reich der Freiheit, von dem unendlichen Weltherrscher und von einem ewigen Leben mit irgend einer Erscheinung in der physischen Welt belegen, durch irgend eine Begebenheit oder Einrichtung in dem Gebiete der blofsen Erfahrung beweisen, oder wenigstens mit Sicherheit bestätigen und beglaubigen können; so wenig dürfen wir sie doch zu den leeren und grundlosen zählen. Im Gegentheil könnte man sagen, dafs ihre Realität uns fester und inniger verbürgt sei, als die Realität aller andern Vorstellungen der blofsen spekulativen Vernunft; dafs sie unmittelbar aus der reinen Menschheit hervorgehen, und von ihrem innern Wesen unzertrennlich seien, dafs die praktische Quelle, aus welcher sie entspringen, überhaupt erst eigentlich die Denkkraft zum freien Gebrauche wecke, und durch

ursprünglich bestimmte Wahrheit zur ächten Tugend leite; dafs dem sittlichguten und denkenden Menschen zwar die Freiheit und Unsterblichkeit seines Geistes, und die Existenz einer höchsten Macht und Weisheit, nicht aus theoretischen Vernunftgründen durch Erfahrungen und Schlüsse zur unumstöfslichen Gewifsheit bewiesen werden könne, dafs er aber im Bewufstsein seiner erhabenen moralischen Bestimmung sich so wenig vom Glauben an die reelle Bedeutung iener Ideen, als von diesem Bewufstsein selbst, zu trennen vermöge, und dafs er, um dies zu können, sich mit sich selbst entzweien, und die Religion mit seiner Moralität aufgeben müfse, welches von dem Rechtschaffenen, d. h. von dem wahren Menschen, nicht denkbar ist.

Unsre moralischen und religiösen Ideen verlieren alle Bedeutung und Verständlichkeit, sobald wir ihren praktischen Grund und Zweck hinwegzudenken versuchen. Dann bleiben uns nichts als allgemeine ontologische Prädikate übrig, durch welche nicht nur nichts Bestimmtes gedacht, sondern auch nicht die geringste Beziehung auf unsre eigentlichen innigsten Angelegenheiten ausgedrückt wird. Solche Begriffe, denen ihr praktischer Sinn und Gehalt entnommen ist, können nur für den geistlosen Grübler noch einigen Werth haben; dem Menschen von Gefühl sind sie leere Schattenbilder, trostlose Gerippe, Gestalten ohne Leben und Bewufstsein. Der Wohlgesinnte weifs hinlänglich, warum er sich frei glaubt, unsterblich, und berufen zum Reiche Gottes; er weifs auch hinlänglich, was er sich unter Gott, Freiheit und Unsterblichkeit denke und denken müsse: das Gesetz, das

ihm

ihm ins Herz geschrieben ist, giebt ihm diesen Glauben und zureichenden Aufschlufs über die Gegenstände, welche dessen Inhalt ausmachen. Mehr kann und darf er, selbst diesem Gesetze und seiner durch dasselbe erzeugten sittlichen Gesinnung zu Folge, von denselben nicht zu wissen und einzusehen verlangen, als eben zu seinem moralischen Bedürfnis nothwendig ist. Sein Glaube ist nichts anders, als ein moralisches Vertrauen auf die durch das Sittengesetz gefoderte Möglichkeit des höchsten Gutes. Eben darin bewährt sich der bescheidene und uneigennützige Sinn des Tugendhaften, dafs er gar keine Einsicht in das Uebersinnliche verlangt, am wenigsten um von derselben etwa seine Handlungen bestimmen zu lassen; sondern dafs er vielmehr dem heiligen Gesetze seines Willens unbedingt glaubt, auf die Foderungen dieses Gesetzes (von deren Verbindlichkeit er sich auch unter den glänzendesten Versprechungen oder furchtbarsten Drohungen nicht ohne die tiefste Selbstverachtung, gegen die alle Furcht und Hoffnung verschwindet, lossagen könnte) seine Erwartungen baut, und mit stiller Ergebenheit in die Fügungen der unendlichen Weisheit seinem erhabenen, und über die Grenzen dieses Lebens hinausgerückten Ziele entgegengeht.

Die Ueberzeugung von der Realität der Gegenstände der Religion ist also ihrer Form nach, nämlich als ein Fürwahrhalten, das nur durch Denken und Urtheilen möglich ist, zwar theoretisch, der Materie nach aber, d. h. ihrem Bestimmungsgrunde und bestimmten Gehalte nach, von moralisch-praktischer Beschaffenheit. Der Glaube an die Freiheit des Willens und an eine dadurch

durch mögliche sittliche Weltordnung, an Gott und an ein zukünftiges Leben war schon aus dem Herzen des moralischen Menschen hervorgegangen, und hatte in seinem ganzen Wesen überhand genommen, als man, unbekannt mit seiner im Innersten verborgenen Quelle, nach einer äufserlichen forschte, die im Kopfe allein schon enthalten seyn müfste, und von deren Einflusse erst das Herz bewegt werden sollte. Alle Wahrheit sollte entweder aus blofsen Begriffen, oder aus allgemeinen Erfahrungen erschlossen und bewiesen werden, die religiöse nicht ausgenommen; man vergas, was im ursprünglichen Menschen selbst vor aller Erfahrung als bestimmt im Vermögen seines Geistes angenommen werden mufste, damit er nicht nur Erfahrung machen, sondern auch sie auf eigenthümliche Art beurtheilen und gebrauchen könnte; dafs er wenigstens die Keime der Ideen von Freiheit, Gottheit und Unsterblichkeit in sich selbst tragen, aus sich selbst entwickeln mufste, wenn er sie als sein Eigenthum, mithin als Wahrheit, anerkennen, und zur Leitung seiner Gesinnungen und Handlungen anwenden sollte. Auf die vermeintlichen theoretischen Beweisgründe für Gottheit und Unsterblichkeit trug man unvermerkt die innere praktische Ueberzeugungskraft über, welche, unabhängig von allen Argumentationen der spekulirenden Vernunft, blos in der sittlichen Natur des Menschen verborgen lag, und in ihm einen Glauben erzeugt hatte, dessen Gründe er selbst lange Zeit, so wie die meisten seiner Brüder ihr ganzes Leben hindurch, mehr nur dunkel fühlte, als deutlich erkannte. So wähnte man also, durch geheime Berufung

rufung auf die schon früher vorhandene Ueberzeugung, richtig bewiesen zu haben, was doch, unabhängig von dem vorgeblichen Beweise, dem unbefangenen Menschen schon für wahr galt, und für ihn keines Beweises bedurfte, wenn es auch durch fremde Gründe bestätigt und neu erörtert werden konnte.

Es war dem allmählichen Gange der Entwicklung der menschlichen Vernunft ganz gemäs, wenn die Alten den mannichfaltigen Erscheinungen und Einrichtungen der Natur, ie nachdem sie ihnen gut oder böse, zweckmäfsig oder zweckwidrig vorkamen, auch eben so verschiedene obere Ursachen zum Grunde legten, aus deren Einsichten und Gesinnungen sich iene auf eine natürliche Weise ableiten liefsen. In wiefern sie sich auf den blos theoretischen Vernunftgebrauch bei dieser Beurtheilung der Welt einschränkten, verfuhren sie ganz konsequent, dafs sie ihre Begriffe von den denkbaren Ursachen der Dinge blos im Verhältnis zu den erkannten Wirkungen bestimmten, und sich keine willkürlichen Erweiterungen und Ergänzungen iener Begriffe, noch weniger die (bei den oft einander widerstreitenden Erfahrungen von der Beschaffenheit der Natur ihnen unmögliche) Vereinigung derselben zu der problematischen Idee eines einzigen höchst vollkommenen Wesens, erlaubten. Sie blieben hierin der Maxime der theoretischen Vernunft getreu, und bewiesen dadurch auf der Stufe der damaligen Geistesentwicklung mehr gesunde Beurtheilungskraft, als wenn sie, wie es mit leichter Mühe, ganz natürlich und ohne allen Tiefsinn (nur durch einfache Spekulation, und durch analogische Muthmaafsung einer verbor-

verborgenen Uebereinstimmung auch der zweckwidrigst scheinenden Ereignisse und Beschaffenheiten zu einer guten Absicht) hätte geschehen können, anstatt mehrerer Weltursachen von verschiedenem Grade der Vollkommenheit und entgegengesetzten Eigenschaften, ein einziges Urwesen, welches alle Vollkommenheit in sich vereinigte, der Welt zum Grunde gelegt hätten. Die Wahrnehmung so mannichfaltiger Uebel in der Welt, für welche ihr natürliches Gefühl und ihren gesunden Verstand keine Spitzfindigkeit unempfindlich oder blind machen konnte, machte es ihnen, so lange sie sich noch nicht zu dem moralischen Standpunkte erhoben hatten, unmöglich, einen einigen höchst vollkommen, über alle menschliche Einschränkung erhabenen Welturheber anzunehmen, und führte sie also zum Polytheismus. Vor dem Anaxagoras findet sich unter den Griechen keine deutliche Spur reinerer Religionsbegriffe. Er war unter ihnen, so viel uns bekannt ist, der erste Philosoph, welcher die zweckmäſsige Bildung der vorausgesetztermaaſsen an sich formlosen Materie aus einem höchsten Verstande ableitete, die göttlichen Absichten von den wirkenden Ursachen der Natur genau unterschied, und in seinem Monotheismus einige Hauptzüge zu einer reinen Vernunfttheologie entwarf. Indessen konnte diese erst dann einer genaueren Ausführung und bestimmteren Darstellung sich annähern, als der scharfsinnige Untersuchungsgeist griechischer Selbstdenker (z. B. eines Sokrates, Plato, Aristoteles, u. a.) sein Augenmerk sorgfältiger auf die sittlichen Anlagen und Angelegenheiten des Menschen zu richten angefangen, und die eigentliche Quelle, aus welcher allein ächte Theologie und

Religion

Religion geschöpft werden können, in dem Innern des reinen Herzens, d. h. in der moralischen Gesinnung, entdeckt hatte. Durch diese Entdeckung des sittlichen Bedürfnisses, eine Gottheit zu glauben, konnte nun erst die problematische Idee der theoretischen Vernunft von einer obersten Weltursache dem moralischen Zwecke gemäs, die vollständige Bestimmung, Festigkeit und Gültigkeit gewinnen, zu welcher alle (auch noch so tiefe und weitumfassende) Naturbetrachtung, und selbst die scharfsinnigste Spekulation nie verhelfen, und zu deren Annahme keine blos theoretischen Gründe berechtigen konnten, so wenig auch diesen Versuchen der theoretischen Vernunft das Verdienst, iene praktisch, d. h. innerlich (für den moralischen Menschen) ausgemachte Wahrheit noch äufserlich erörtert und bestätigt zu haben, streitig zu machen seyn mag.

Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft

Wenn der Vernunft im Denken und Reflektiren gewisse Voraussetzungen nothwendig sind, so sagt man, ein Bedürfnis treibe sie zur Annahme der in derselben enthaltenen Ideen. Die Nothwendigkeit solcher Voraussetzungen kann aber entweder blos den spekulativen oder den praktischen Vernunftgebrauch betreffen. Im erstern Fall entstehen Hypothesen, d. h. Gedanken, in welchen man blos mögliche Erklärungsgründe annimmt, um der forschenden Vernunft in der Reihe der Gründe, zu welchen sie von den gegebenen Folgen bis zu einer beliebigen Höhe hinaufstei-

aufsteigen kann, einen Ruhepunkt anzuweisen. Hypothesen haben keinen andern Zweck, als Etwas, von dessen obiektiver Realität wir überzeugt sind, seinen einzelnen oder gesammten Beschaffenheiten nach zu erklären und begreiflich zu machen. Daher denken wir gewisse Gründe, aus denen wir die erkannten Gegenstände ihrer Einrichtung nach herleiten können. Wir bilden aber unsre Begriffe von der Quelle der Eigenschaften eines Dinges nach unsern Einsichten in diese Eigenschaften selbst; nicht um diese annehmen und für wirklich halten, sondern nur um sie aus einem bestimmten Gesichtspunkte gleichsam mit einem ungetheilten Blick übersehen und betrachten zu können, um sie uns begreiflich zu machen, legen wir ihnen gewisse Ursachen unter, die wir freilich nur wieder nach den aus ihnen abzuleitenden wahrgenommenen Wirkungen bestimmen können. So erklärt sich die spekulative Vernunft die Ordnung und Zweckmäfsigkeit der Welt aus einer zur Beabsichtigung und Hervorbringung derselben erfoderlichen Macht und Weisheit. Aber sie überschreitet schon ihre Grenzen, wenn sie aus der eingeschränkten Kenntnis der Vollkommenheiten und Güter dieser Welt, neben welchen sie sich die Bemerkung vieler Unvollkommenheiten und Uebel nicht verheelen kann, auf ein unendlich vollkommenes Wesen (wie wir uns die Gottheit nothwendig denken müssen) schliefsen will. Solchen Schlüssen würde man wohl einige überredende, aber keine überzeugende Kraft einräumen, sie wohl für Hypothesen, aber nur nicht für Beweise gelten lassen können: denn die blofsen Thatsachen der Erfahrung und Naturbetrachtung führen an sich selbst allein noch nicht zu der erhabenen Idee der Gottheit; sie bedürfen

dürfen bei ihrer Eingeschränktheit und Mangelhaftigkeit, um dahin zu führen, willkürlicher analogischer Voraussetzungen, Zusätze und Ergänzungen; in ihnen selbst liegt also keineswegs die vollständige Beweiskraft. Die physische Teleologie bietet nur einigen, allerdings schätzbaren, Stoff zu einem Ueberzeugungsgrunde von der Existenz des Unendlichen dar, sie weckt die Vernunft zu immer höherer Thätigkeit; allein sie vermag nicht aus eigener Kraft eine Theologie (in der grofsen Bedeutung, in welcher sie zum Behuf der Moral und Religion gedacht und angenommen wird) zu begründen. Denn ihrem Begriffe von Gott mangelt es an der Bestimmtheit und Vollständigkeit, welche die Vernunft aus einem praktischen Bedürfnisse verlangt, und zu welcher nur die moralische Teleologie führen kann.

Das Bedürfnis der reinen Vernunft darf aber nicht mit einem Bedürfnisse der empirisch-bedingten, mit relativen Zwecken beschäftigten Vernunft (welches eigentlich Bedürfnis der Neigung ist) verwechselt werden. Der subiektive Grund des reinen Vernunftbedürfnisses überhaupt besteht in dem Triebe nach absoluter Einheit des Denkens und Handelns unter den Gesetzen der Vernunft. Im spekulativen Vernunftgebrauche aber schwebt uns das Ideal eines schlechterdings nothwendigen Wesens vor, und darin besteht der obiektive Grund des Bedürfnisses der spekulativen Vernunft; wir streben den problematischen, aber unvermeidlichen Begriff dieses Wesens, als Urwesens, immer näher zu bestimmen, und versuchen ihm also die Merkmale beizulegen, welche uns die einzig angemessenen scheinen, um den Ur-

heber der uns bekannten Welteinrichtung zu bezeichnen. Allein die bloſse Spekulation vermag weder auf dem physikalischen und empirischen Wege der Naturbetrachtung, noch auf dem metaphysischen Wege der Ontologie, ohne zu willkürlichen Ergänzungen unvermeidlicher Lücken in ihren Demonstrationen ihre Zuflucht zu nehmen, die Vernunftidee des absolut-nothwendigen Wesens so fest und vollständig zu bestimmen, wie es dem höchsten Bedürfnisse der reinen Vernunft, dem moralisch-praktischen, zur Begründung einer Theologie, Befriedigung gewähren könnte.

Während das Bedürfnis der reinen Vernunft im spekulativen, blos wissenschaftlichen Gebrauche nur zu muthmaaslichen Annahmen, zu Hypothesen führt, welche zu theoretischen Erklärungen und Ergänzungen tauglich scheinen; erzeugt das Bedürfnis der reinen Vernunft im praktischen Gebrauche Postulate, d. h. einen praktisch-nothwendigen Glauben, welcher von der moralischen Absicht unzertrennlich ist, zugleich aber auch mit dem Bedürfnisse des spekulativen Vernunftgebrauches übereinstimmt, ihre Idee eines schlechterdings nothwendigen Wesens zu bestimmen. Man verkennt den praktischen Glauben an die Gegenstände der moralischen Religion ganz, und macht sich einen falschen Begriff von dem Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen praktischen Vernunft, ungeachtet die eigenthümliche Beschaffenheit desselben auch der gemeinsten Fassungskraft des gesunden Verstandes so nahe liegt, wenn man den in ienem Glauben enthaltenen Ueberzeugungsgrund nicht der Art, sondern blos dem Grade nach für verschieden von den sogenannten theo-

reti-

retischen und spekulativen Beweisen ansieht, und in dem Wahne steht, die kritische Philosophie wolle durch ihr moralisches Argument nur auf eine andere, sichrere, stärkere und überführendere Weise von den übersinnlichen Gegenständen der moralisch-religiösen Ideen uns theoretische Ueberzeugung verschaffen, den spekulativen Demonstrationen eine neue Stütze geben, um so der forschenden Vernunft eine vollständigere Befriedigung zu verschaffen, die selbst zur Erkenntnis und Ausübung der sittlichen Vorschriften unentbehrlich sei. Die kritische Philosophie entwickelt blos den oft nur dunkel wahrgenommenen natürlichen Gedankengang des moralischgesinnten Menschen, in welchem er über den ganzen Ausdruck des moralischen Gesetzes nachdenkt, und die Möglichkeit der vollständigen Erfüllung desselben sich begreiflich macht, nicht um sich erst von seiner Pflicht zu überzeugen (denn deren unmittelbar gewisses und a priori bestimmtes Bewufstsein veranlasset ihn ia allein zu iener Reflexion), sondern nur um die unbedingt gebotene Vollführung derselben sich als möglich zu denken. Er gelangt aber im praktischen Vernunftgebrauche keinesweges zu einer Einsicht, welche ihm im theoretischen versagt wurde; nein! eben das zeichnet das Wesen seines Glaubens aus, dafs dieser da anfängt, wo das Wissen aufhört, und, erzeugt und belebt durch sittliche Energie, in sich selbst fest steht, und sich der Nothwendigkeit aller Einsicht in das Uebersinnliche aus eigner Kraft überhebt.

Das Bedürfnis, aus welchem der Rechtschaffene glaubt, ist kein sinnliches, kein blofses

 Bedürf-

Bedürfnis der Neigung; sonst würde es einen blofsen Wunsch in ihm erzeugen können, dessen Gegenstand als wirklich oder auch nur als möglich anzunehmen, und für erreichbar zu halten, von sehr zufälligen Bedingungen abhängen, und also gar nicht schlechterdings nothwendig seyn würde. Denn selbst die Neigung, mit welcher die Einbildung der Möglichkeit oder Wirklichkeit ihres Gegenstandes verbunden ist, kann als pflichtwidrig erkannt und unterdrückt werden; die Annahme des ihr entsprechenden Obiekts würde also mit ihr selbst wegfallen, und in sofern auch höchst zufällig befunden werden müssen. Ganz anders verhält es sich mit einem Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft. Dies beruht auf einem nothwendigen Grunde, auf dem moralischen Gesetz, welches iedem Vernünftigen schlechthin gebietet, das höchste Gut aus allen Kräften zu befördern, und zum letzten Ziele alles Strebens zu machen. Dies Gebot der Pflicht läfst sich nicht aufheben, ohne die Bedingung der Menschheit aufzuheben; es steht aber durch sich selbst fest, und geht aller Moral und Theologie voraus, welche ohne dasselbe nichts sind, und nur durch dasselbe entstehen können. Nun steckt uns in diesem Gesetze die praktische Vernunft ein erhabenes Ziel auf, nach welchem zu streben unsre höchste Bestimmung ist. Dafs wir den Entschlufs fassen und die Gesinnung annehmen können, ihrer Vorschrift zu gehorchen, und dafs wir ihr gehorchen müssen, wenn wir nicht die Würde vernünftiger Wesen verleugnen wollen, davon sind wir fest in unserm Innersten überzeugt, ohne zu dieser Ueberzeugung erst äufsere Versicherungen und Bestätigungen nöthig zu haben. Aber indem wir über dies Vermögen re-

flekti-

flektiren, sehen wir uns genöthigt, seine Wirksamkeit von derjenigen, welche wir in der Natur antreffen, und wegen ihrer Bestimmbarkeit und Abhängigkeit mechanisch und physisch nennen, als eine freie, unabhängige, selbstthätige, moralische Wirksamkeit zu unterscheiden, und uns selbst in dieser Rücksicht als freie Vernunftwesen der ganzen Natur entgegenzusetzen, folglich auch eine höhere übersinnliche Weltordnung, ein Reich der Freiheit anzunehmen. Wie nun das höchste Gut in der Welt wirklich befördert, der Endzweck des Sittengesetzes realisirt werden könne, darüber giebt uns weder äufsere noch innere Erfahrung hinlänglichen Aufschlufs; denn blos der eine Bestandtheil des höchsten Gutes, die Sittlichkeit, hängt von uns selbst ab, weil sie nur durch Freiheit möglich ist; aber wie die Glückseligkeit mit ihr in die höchste Uebereinstimmung gebracht werden könne, davon giebt uns die blofse Naturbetrachtung wenig Belehrung, das scheint uns vielmehr, nach dem blofsen Naturlaufe und mechanisch-nothwendigen Gange der physischen Begebenheiten zu urtheilen, eine unauflösliche Aufgabe. Nun können wir aber doch den Endzweck des moralischen Gesetzes nicht aufgeben; ja, so wenig sich auch von der blofsen Natur eine solche Leitung der Schicksale erwarten läfst, wie sie zu ihrer Uebereinstimmung mit dem sittlichen Werthe der vernünftigen Wesen in der Idee des höchsten Gutes von der Vernunft gefodert wird, so läfst sich doch auch ohne Vermessenheit gar nicht behaupten, dafs eine moralisch-zweckmäfsige Vereinigung des Wohlbefindens mit dem sittlichen Wohlverhalten der Natureinrichtung an sich selbst durchgängig widerspreche, und schlechter-

dings unmöglich sei. Die Vernunft, welche überhaupt im Sinnlichen nie Befriedigung finden konnte, wird also durch gar nichts gehindert, sich zur Idee eines übersinnlichen moralischen Urhebers und Beherrschers der Natur emporzuschwingen, unter dessen Voraussetzung sie sich allein die Ausführbarkeit des sittlichen Endzwecks zu denken und begreiflich zu machen vermögend ist.

Der Glaube an die praktische Möglichkeit des höchsten Gutes ist iedem Rechtschaffenen, im Zustande der Reflexion und des konsequenten Denkens über seine vernünftige Bestimmung, eben durch seine Rechtschaffenheit selbst, so natürlich, dafs er auf keine Weise ein gebotener Glaube genannt werden darf, unter welchem man sich nichts Vernünftiges denken kann. Der religiöse Glaube fliefst von selbst aus der aufrichtigen sittlichen Gesinnung; denn da sich über seine Gegenstände aus der Naturkenntnis und Vernunfteinsicht gar nichts entscheiden läfst, wider ihre Möglichkeit aber auch gar nichts Probehältiges eingewendet werden kann; so bleibt dem Wohlgesinnten, welchem die Erfüllung seiner erhabenen Bestimmung die ernstlichste Angelegenheit ist, gar kein Grund übrig, von allen den grofsen Gedanken abzustehen, durch welche er allein über die Ausführbarkeit des moralischen Endzwecks mit sich einig werden, und zur unausgesetzten Ausübung seiner allgemeinsten Menschenpflicht auch äufserlich Muth, Kraft und noch weitere Ausbreitung gewinnen kann. Indem er für das Weltbeste zu leben und zu sterben beschliefst, erweitert er zugleich sich selbst seinen Wirkungskreis, erhebt er sich über die Schranken der sichtbaren Welt, und siegt durch

den

den Geist der Tugend über alle die Zweifel, mit denen eine vermessene Kurzsichtigkeit seinen Eifer im Streben nach immer höherer Veredlung aufzuhalten, irre und wankend zu machen geschäftig ist. So erzeugt das moralische Bedürfnis zuerst Theologie, welche für sich betrachtet blos den Begriff von Gott, als von der obersten Ursache der Natur und von ihren Eigenschaften, aufstellt, und in sofern als spekulativ anzusehen ist, aber nach ihrem praktischen Ursprunge und Zwecke, und in ihrer innigen Verbindung mit der Moral (mithin in blos praktischer Rücksicht) Religion genannt wird. Theologie ist an sich Sache des Verstandes; Religion mufs immer Angelegenheit des Herzens seyn. So hängt die Religion mit der Moral nothwendig zusammen, und Religiosität ist selbst die höchste und vollkommenste Aeufserung der Moralität. Der religiöse Glaube ist aber eben darum kein blinder, knechtischer, gebotener, sondern ein freier Glaube; denn mit eben der Freiheit, mit welcher der Edle der Tugend huldiget, giebt er sich auch den Gedanken der Freiheit, Ewigkeit und Gottheit hin, in welchen er ihre Quelle, ihr Ziel und ihren Umfang erst nach ihrer vollen hohen Bedeutung zu denken vermag.

Ueber das der sittlichen Bestimmung des Menschen angemessene Verhältnis seiner Erkenntnisvermögen

Haben wir wohl uns zu beklagen, dafs uns keine Einsicht in das Uebersinnliche vergönnt ist, und die Stelle des Wissens in Sachen der

 Religion

Religion von einem bloſsen Glauben vertreten wird? Nein, gewiſs nicht; wenn wir uns nur selbst recht verstehen. Denn so muſste es seyn, wenn wir den Rang freier Wesen behaupten, durch freie Selbstthätigkeit einen eigenen Werth uns erringen, und eben dadurch über bloſse Maschinenwesen uns erheben sollten. Nur unter diesen Bedingungen, nur bei diesem schwachen ungewissen Blick in die Zukunft, nur bei der Unmöglichkeit, die Existenz Gottes bestimmt und deutlich zu erkennen, konnte eine uneigennützige Sittlichkeit Statt finden. Wäre die übersinnliche Welt, wären Gottheit und Ewigkeit unsern Blicken unverhüllt dargestellt, wie könnte unsre Neigung dem unendlich mächtigen Eindrucke widerstehen, welchen ihr Furcht oder Hoffnung erregendes Bild auf unsre schwachen Gemüther machen würde? wie könnte die Freiheit da noch eine Wahl haben? wie könnte da eine reine, innere, anspruchslose Seelengüte, ein Tugendeifer aus bloſser Achtung für das heilige Gebot der Pflicht, noch zu erwarten seyn? Und eben auf der Anspruchslosigkeit, Bescheidenheit und Uneigennützigkeit, in dem standhaften Bestreben, nach dem besten Vermögen das höchste Gut zu befördern, auf der Freiheit dieses Strebens von allen nöthigenden Bestimmungsgründen, auf dieser Selbstthätigkeit im Ringen nach Wahrheit und Tugend, beruht ia alle Würde der Menschheit! Das hohe Gefühl der Freiheit ist es allein, was dem Menschen seine höhere Bestimmung, seinen Antheil an dem Reiche Gottes, wahre Seligkeit verbürgt, ia selbst schon ein Theil dieser Seligkeit ist.

Könnten wir die Existenz der Gottheit und unsre Unsterblichkeit mit unumstöſslichen Gründen

zur

zur zweifellosesten Gewifsheit beweisen, oder schwebte uns wohl gar in unverkennbarer Gestalt das Bild der Gottheit und des künftigen Lebens vor Augen, so würde die Vorstellung davon unsrer sinnlichen Natur zu gewaltige Triebfedern der Handlungen darbieten, als dafs wir Freiheit behielten, auf eine andere und würdigere Weise, als (gleich den vernunftlosen Geschöpfen) zu Folge blofser Abschreckung oder Anlockung, aus blofser Furcht oder Hoffnung, unser Verhalten zu bestimmen. Das freie Streben nach Würdigkeit würde unter solchen Verhältnissen wegfallen; die Sinnlichkeit würde nicht durch den freien Willen mittelst moralischer Vernunftgründe innerlich bekämpft, sondern durch die Erkenntnis einer unendlichen Macht und bedenklichen Zukunft äufserlich (folglich ohne sittliches Verdienst des Menschen) in Zaum gehalten, zum Theil auch durch angenehme Aussichten unwiderstehlich gelockt und gelenkt werden. Wahre sittliche Veredlung, freie Erhebung und Beseligung des Menschen wäre mit einer solchen Beschaffenheit unsrer Einsichten nicht zu vereinigen.

Nur das kann der Mensch im eigentlichsten Sinne sein nennen, was er, frei vom Zwange äufserer Gewalt, mit selbstbeherrschender Kraft sich erwarb; nicht die äufserliche Regelmäfsigkeit seiner Handlungen, nicht die Harmonie seiner blofsen Sitten macht seinen innern Werth aus; denn diese kann freilich auch auf mechanische Art, selbst bei allem Mangel an vernünftiger Thätigkeit, erreicht und bewirkt werden. Nur das erhebt, veredelt und beseliget ihn, was er selbst im Widerstande gegen anmaafsende

und unordentliche Neigungen der Naturgewalt abgewann, was er in und aus sich selbst schuf, um vollkommene Einhelligkeit in und aufser sich zu bewirken. Sittlichkeit kann ihm aber nicht anderwärtsher gegeben werden; sollte er sie haben, sollte sie seinen erhabensten Vorzug vor der ganzen thierischen Schöpfung, sein unschätzbarstes ewiges Kleinod ausmachen, so mufste er Freiheit haben, und kein Hindernis durfte dem Gebrauche derselben in den Weg gestellt werden; so durfte also auch die Einrichtung seiner Erkenntnisvermögen diesem Gebrauche nicht widerstreiten; eine blofse Idee der Gottheit, der blofse Glaube an ihre Existenz, eine dunkle, dämmernde Aussicht in die Ewigkeit, mufste statt der bestimmten Erkenntnis dieser grofsen Gegenstände ihm vergönnt seyn, wenn er, unbestochen durch äufserliche Lockungen und Anreizungen, ungezwungen durch angenehme oder fürchterliche Eindrücke, aus reiner Achtung für die Stimme des innern Freiheitsgesetzes, freiwillig dem Reiche der Tugend sich weihen, und mit uneigennüzziger Gesinnung an Erweiterung und Befestigung desselben arbeiten sollte.

Metho-

Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft

Die Kritik der praktischen Vernunft läſst sich in die Elementarlehre und in die Methodenlehre eintheilen. Die Elementarlehre, mit welcher wir uns bisher beschäftigt haben, suchte die Grundäuſserungen der reinen praktischen Vernunft zu entdecken, und den Begriff derselben nach seiner vollständigen Bedeutung, d. h. nach seinem ganzen Umfange und Inhalte zu entwickeln und darzustellen. Der zweite Theil der Kritik der praktischen Vernunft, die Methodenlehre, untersucht und bestimmt die Art und Weise, wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Herz, Einfluſs auf die Maximen des Willens verschaffen, und so die obiektiv-praktische Vernunft auch subiektiv-praktisch machen könne. Wie von den reinen praktischen Grundsätzen zum Behuf einer systematischen, d. h. wissenschaftlichen Darstellung der Moral Gebrauch gemacht werden müsse, wie man die Begriffe und Urtheile der reinen praktischen Vernunft philosophisch zu ordnen, einzutheilen, zu verbinden und unter allgemeine Gesichtspunkte zu bringen habe: das wird nach Principien und Regeln der theoretischen Vernunft bestimmt,

stimmt, und Methode bedeutet dann eben das Verfahren nach theoretischen Vernunftprincipien, um durch Vereinigung des Mannichfaltigen einer (theoretischen oder praktischen) Erkenntnis eine Wissenschaft als System zu Stande zu bringen. Wenn ausschliefsungsweise von der Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft geredet wird, so ist darunter kein Räsonnement über die wissenschaftliche Gründung und Darstellung der Sittenlehre, sondern eine Anweisung zu verstehen, wie die praktische Vernunft im Menschen selbst entwickelt und zur freien Wirksamkeit geweckt werden müsse. Die praktische Methodenlehre soll also dem Erzieher und Lehrer Anleitung geben, mit den sittlichen Grundsätzen einen sichern Weg zum menschlichen Herzen zu finden, sie soll die Grundregeln der moralischen Kultur aufstellen.

Die vortrefflichen und der Würde des Menschen allein angemessenen Vorschläge, welche Herr Kant in dieser Hinsicht mittheilt, bedürfen für den, welcher an die bisherige nach blofsen Klugheitsmaximen eingerichtete Erziehungsart gewöhnt ist, und alles Thun und Lassen des Menschen aus dem Triebe nach Vergnügen ableiten zu müssen glaubt, freilich besonderer Beweise und Bestätigungen durch Erfahrung. Allein, wer einmal sich nicht zur Idee der ächten uneigennützigen Sittlichkeit erheben will, und allen innern Werth verkennt, der wird sich auch nie von der Nothwendigkeit und Zweckmäfsigkeit solcher Mittel überzeugen lassen, welche zu einer ihm schimärisch und ungereimt dünkenden Absicht angewandt werden sollen. Mag man auch

durch

durch die kräftigste und lebendigste Darstellung der uneigennützigsten Rechtschaffenheit und lautersten Redlichkeit das sittliche Gefühl unverstockter Gemüther in die regsamste Thätigkeit setzen, und die freie Bildung sittlich-guter Charaktere veranlassen; so wird doch der egoistische Moralist, aus eigener Verblendung seiner selbst, diesen herrlichen Erfolg entweder gar nicht anerkennen, oder für phantastische Ueberspannung und Schwärmerei erklären, in welcher (nach seiner Meinung) der Mangel an Weltklugheit, und folglich an wahrer moralischer Ausbildung in die Augen falle; er wird also auch die Art und Weise, das menschliche Herz zur sittlichen Güte und Freiheit zu wecken, für schimärisch und lächerlich halten. Für alle dieienigen aber, welche für die innere Güte der Gesinnungen, und überhaupt für den sittlichen Werth des Menschen (welcher freilich mit dem Handgreiflichen, Soliden und Reellen der grofsen Welt nicht in die geringste Vergleichung kommen kann) einigen Sinn haben, ist der heilsame Einflufs, welchen die Einschärfung reinsittlicher Maximen und Grundsätze, und die Darstellung ihres Geistes an interessanten Beispielen, auf die Entwicklung, Belebung und Befestigung der Sittlichkeit (die schlechterdings nie von sinnlichen und selbstsüchtigen Bestimmungsgründen des Willens abhängen kann) haben müsse, keinem Zweifel unterworfen. Auch selbst die kritische Moralphilosophie verdankt gewifs den gröfsten und edelsten Theil ihrer Freunde dem moralischen und religiösen Interesse, welches durch die ihr eigene wissenschaftliche Entwicklung und bestimmte Darstellung der, vom Christenthume dem Herzen so nahe gelegten, sittlichen

chen Vernunftwahrheiten, nicht weniger gereizt als befriedigt wurde, und auf die Veredlung des Charakters einen so wirksamen und wohlthätigen Einfluſs bewies.

Der Inhalt der Kantischen Vorschläge, welche keiner besondern Erläuterung bedürfen, läſst sich in folgende Gedanken zusammenfassen:

Das Interesse für reine Sittlichkeit, für uneigennützige Pflichterfüllung, für Redlichkeit und Rechtschaffenheit, ist so tief in der menschlichen Natur gegründet, daſs es sich in den Urtheilen selbst gemeiner und ungebildeter Personen, und schon in der frühen Iugend auf gegebene Veranlassung (z. B. bei der Erzählung und Betrachtung der Handlungen lebender oder verstorbener Menschen) häufig äuſsert. Man sollte dieses Interesse bei der Erziehung benutzen, das moralische Gefühl von verfälschenden Vorurtheilen befreien, in eine ungehinderte Wirksamkeit setzen, und auf die selbstständige Güte uneigennütziger Gesinnungen aufmerksam machen; alle Aufmunterungen aber, die aus bloſsen Aufwallungen des veränderlichen Herzens, und aus Schwärmereien einer überspannten Einbildungskraft, oder aus Beweggründen eines (immerhin auch noch so verfeinerten) Eigennutzes und sklavischer Eigenliebe hergenommen sind, eben so vermeiden, wie bloſse Warnungen vor physischen Uebeln und Leiden, als Strafen des Sittlich-Bösen. Iedoch können Anlockungen und Abschrekkungen allerdings dienen, ganz ungebildete oder verwilderte Gemüther für das Gute einigermaaſsen zu gewinnen; nach dieser Vorbereitung aber muſs nothwendig der reine moralische Beweggrund, die

Würde der Menschheit in ihrer sittlichen Freiheit, dem moralischen Gefühle nahe gelegt werden, um die Bildung zur wahren Tugend zu vollenden. Schärfung der moralischen Urtheilskraft in Ansehung eigener und fremder Handlungen, und Anleitung zur genauen Erwägung, ob eine Handlung nicht nur dem Sittengesetze gemäs, sondern auch um des Sittengesetzes willen, mithin aus Achtung für das ernste Gebot der Pflicht und aus aufrichtiger anspruchloser Unterwerfung unter dasselbe, oder blos aus Temperament oder Neigung und Eigenliebe, ob sie zufällig oder durch freie Selbstbestimmung geschah; und lebendige Darstellung der moralischen Gesinnung an Beispielen, sind die wichtigsten Gegenstände der allgemeinsten Maximen der Methodenlehre zur sittlichen Veredlung des Menschen.

Das Geschäft des moralischen Erziehers besteht in lauter solchen Handlungen, welche dazu dienen, die Aufmerksamkeit der Zöglinge auf den wichtigen Unterschied zwischen innerem und äufserem Werthe des menschlichen Verhaltens zu richten, und denselben ihrem Verstande so einleuchtend als ihrem Herzen fühlbar zu machen. Eine Betrachtung dieses Unterschiedes, welche ich bei dieser Gelegenheit noch anstellen will, schien mir für die Absicht der praktischen Methodenlehre hier keine unschickliche Stelle einzunehmen.

Ueber

Ueber den äufseren und inneren Werth der menschlichen Handlungen, und die Hindernisse und Beförderungsmittel der thätigen Anerkennung des letzteren

Der gemeine Mann fühlt einen Unterschied zwischen der Erfüllung einer Pflicht und zwischen der blofsen Erreichung einer beliebigen Absicht; er unterscheidet Etwas, das an sich gut ist, und Etwas, das nur in einem gewissen Betracht gut ist. Er weifs recht wohl, dafs eine Handlung zwar für ihren Thäter gut, d. h. nützlich, aber an sich höchst böse und schlecht seyn könne. So ist also der Unterschied zwischen äufserem und innerem Werthe des menschlichen Thuns und Lassens als Faktum, als Thatsache im natürlichen Bewufstsein, als nothwendige Art zu urtheilen, im gemeinen Menschenverstande bestimmt. Ieder Mensch mufs einen Unterschied machen zwischen innerem und äufserem Werthe menschlicher Handlungen, er mag sich nun der Gründe desselben mehr oder weniger deutlich bewufst seyn, und in Erklärung des Unterschiedes mehr oder weniger konsequent, genau und richtig verfahren.

Der Begriff vom Werth gehört der Urtheilskraft an, und setzt den Begriff vom Zweck voraus. Ie mehr Etwas mit einem vorausgesetzten Zweck übereinstimmt, ie mehr es seine Bestimmung erfüllt, um so mehr legen wir ihm Werth bei. Liegt der Zweck aufser dem Gegenstande, den wir beurtheilen, und dieser stimmt mit demselben zusammen, dient zur Erreichung des Zwecks, so hat der Gegenstand äufsern Werth. Dürfen wir aber

nicht aus dem Gegenstande herausgehen, um Zweckmäfsigkeit anzutreffen, macht der Gegenstand selbst ein Ganzes aus, das nicht als blofses Mittel dient, oder als blofser Theil besteht, und also in sich selbst vollendet ist, mit sich selbst übereinstimmt, so legen wir ihm einen inneren unabhängigen Werth bei. Wenn vom Werthe menschlicher Handlungen die Rede ist, so müssen die Handlungen entweder als Mittel zu einem Zwecke, oder als in sich selbst zweckmäfsig, betrachtet werden können, in ienem Fall äufsern, in diesem inneren Werth haben. Nun können wir allerdings durch unser Thun und Lassen gewisse Absichten erreichen; unsre Handlungen können Mittel zu gewissen Zwecken abgeben, in sofern nützlich seyn, und äüfserlichen Werth haben. Denn wir haben verschiedene Triebe, deren Bedürfnisse uns Zwecke darbieten, zu deren Befriedigung in uns oder in Andren wir also wirken können.

Wer sich auf die Nützlichkeit der Handlungen, auf ihre begehrenswerthen Folgen versteht, und seine Wahl dieser Einsicht gemäs zu treffen weifs, dem schreiben wir Klugheit zu. Der Kluge mufs also sich durch mannichfaltige Erfahrungen, durch Welt- und Menschenkenntnis und seinen ursprünglichen Scharfsinn einen Vorrath von Begriffen erworben haben, die ihn von dem äufsern Werthe der Dinge überzeugen, und in den Stand sezzen, nach diesen Ueberzeugungen seine Maximen, seine Wahl und sein Verfahren einzurichten. — Der Kluge bedarf der Welt- und Menschenkenntnis. Er kann seine äufsern Zwecke, seinen persönlichen Vortheil nicht mit Sicherheit erlangen, ohne die herrschende Gesinnung, die Denkungsart, die

Wünsche und Neigungen seiner Mitmenschen, von denen zum Theil die Erreichung seiner Absichten abhängt, wenigstens im Allgemeinen zu kennen. Seine Handlungsweise kann äufserlich von der Handlungsweise Andrer, die doch auch auf Klugheit Anspruch haben, äufserst verschieden seyn. Der Mensch von sanftem Temperament weifs durch Milde und Güte und glimpfliches Betragen Andre für sich zu gewinnen, sie allmählich durch gelassenes Zureden auf seine Seite zu bringen, um unvermerkt zu seinen Vortheilen beizutragen. Er bedarf geräuschloser stiller Freuden; ihm gelingt es durch sein eingezogenes Leben, durch seine Vorliebe für Einsamkeit und ruhigere Beschäftigungen die Freunde lärmender Lustbarkeiten von sich zu entfernen, Andre hingegen von ähnlichem Temperament und Charakter an sich zu ziehen und sich zu Freunden zu machen, und auf diese Art den Zweck eines stillen zufriedenen Lebens zu erreichen. Ein Andrer, von sanguinischem Temperament, liebt das Wilde, Aufbrausende und Stürmische im Genusse; ihm fehlt alles Gefühl für die sanften Freuden der einsamen Betrachtung oder des kleinen stillen vertraulichen Kreises; er sucht (und es kann ihm bei dem Ueberflufs an ähnlich gesinnten und gestimmten Menschen nicht schwer werden) Theilnehmer und Beförderer seiner unruhigen Vergnügungen zu gewinnen; alle seine Handlungen zielen darauf hin, sich einen angemessenen Umgang zu verschaffen, aus welchem er sich den Lebensgenufs, dessen er bedarf, bereiten kann. Die äufsern Handlungen, das Betragen und die ganze Lebensart Beider sind äufserst verschieden; aber, sofern beide nur die Befriedigung ihrer individuellen Neigungen beabsichtigen, und deshalb auf ihr verschiedenes

denes Temperament die erste Rücksicht nehmen, handeln sie nach einerlei Maximen, nämlich nach dem Grundsatze, für ihre Wünsche, für ihren Vortheil, ihren Genufs zu sorgen. Beide schätzen die Dinge und die Menschen, welche zu ihrem Genufs beitragen, nach diesem Beitrage, d. h. nach ihrer Brauchbarkeit für ihr Bedürfnis, nach ihrer Nützlichkeit für ihren Zweck, mithin nach äufserem Werthe. Sie erkennen den äufsern Werth durch Handlungen und Maximen auf eine sehr verschiedene Weise an, und beweisen in dieser Rücksicht beide Klugheit.

Warum nennen wir aber den Werth der Handlungen blofser Klugheit einen äufsern Werth? Darum, weil er nicht in der Handlung selbst, sondern in ihren Wirkungen, nicht in der Willensbestimmung und Entschliefsung, sondern in ihrem äufseren Erfolg und Effekt liegt. Die Handlung hat einen blofsen Werth des Mittels, welcher in dem Grade steigt oder sinkt, in welchem der Zweck schneller oder langsamer, mehr oder weniger vollständig und befriedigend erreicht wird.

Die Nützlichkeit bestimmt den Werth der klugen Handlungen. Nützlich aber heifst, was zur Erreichung oder Beförderung einer gewissen Absicht dient. Ein Gegenstand, nach dem man strebt, wird also vorausgesetzt Um dieses Gegenstandes willen wird diese oder iene Handlung unternommen. Der Gegenstand mufs aber begehrt werden, also angenehm seyn: erreichen wir den Gegenstand, oder nähern wir uns demselben durch die Handlung, so legen wir ihr in dieser Rücksicht Werth bei, und nennen sie nützlich, relativ-gut. Ihr Werth

aber hört auf, sobald der begehrte Gegenstand völlig aufser ihrer Sphäre liegt, oder durch sie verfehlt wird: mithin war ihr Werth bedingt, relativ, abhängig von etwas Aeufserlichem, ihrem Erfolg und Ausgange, folglich äufserlich und zufällig: nicht als blofser Handlung, als Thätigkeit an sich selbst, nach ihrem innern eigenthümlichen Wesen, kömmt der klugen Handlung Werth zu, sondern als einer Handlung, die eine verlangte Wirkung hervorbringt, erwünschte Folgen hat, einen Zweck der Selbstliebe befördert oder erreicht, zur Befriedigung einer Neigung dient. Dieser äufsere Werth der Handlungen heifst sinnlicher Werth, weil der Erfolg, auf dem er beruht, nur durch Erfahrung wahrgenommen werden kann, und immer Etwas ist, das mittelbar oder unmittelbar die Neigungen befriedigt, folglich als Annehmlichkeit auf das Gefühl, welches zur Sinnlichkeit gehört, Beziehung hat. Das Nützliche der klugen Handlungen besteht in ihrer Tauglichkeit zur Befriedigung des sinnlichen Triebes. Die Benennungen äufserer und sinnlicher Werth der Handlungen geben schon zu erkennen, dafs wir diesem Werth einen innern und reinvernünftigen Werth entgegensetzen. Was denken wir uns nun unter dem innern Werthe der Handlungen, und giebt es wirklich einen solchen?

Entlehnen alle unsre Handlungen ihren Werth nur aus ihren Wirkungen und Folgen, verdienen sie nur um deswillen, was durch sie zuwege gebracht und bewerkstelligt wird, blos wegen ihrer äufsern Zweckmäfsigkeit oder Nützlichkeit, Beifall und Billigung: dann ist ihr Werth ein bedingter, relativer, zufälliger, äufserer Werth: denn der Grund, sie zu loben, liegt nicht in ihrem eigenthümlichen ursprüng-

sprünglichen inneren Wesen, nicht etwa in ihrer innern Uebereinstimmung, sondern blos in ihrer zweckmäfsigen Beziehung auf einen von ihnen verschiedenen Gegenstand, in ihrer äufsern Uebereinstimmung mit einer begehrten und gewünschten Sache. Der Werth der Sache, die man begehrt, wird vorausgesetzt, sie habe ihren Reiz woher sie wolle: um sie zu erwerben, ist eine Handlung nöthig; diese ist völlig gleichgültig, wenn sie nichts zur Erreichung der Sache beiträgt; aber giebt sie ein gutes Mittel zu diesem Zweck ab, so wächst ihr Werth in der Maafse, als das Verlangen nach dem Gegenstande grofs und lebhaft, als die Absicht, ihn zu erreichen, fest und ernstlich ist. Der Gegenstand, der Zweck giebt also der Handlung als einem Mittel, als einem Werkzeuge Werth; ihr Werth hängt von ihm ab, ist bedingt, relativ, zufällig, äufserlich. Wie? wenn wir von dem Gegenstande das Auge wegwenden, die Folgen der Handlungen, ihren Zweck und Ausgang in keine Betrachtung ziehen, von aller äufsern Zweckmäfsigkeit oder Nützlichkeit abstrahiren, und blos auf den innern Charakter, auf das eigenthümliche ursprüngliche Wesen, kurz, auf die Art und Weise oder Form der Handlung selbst sehen? Wenn wir hinwegrechnen den Glanz des Ruhms, den Reichthum, den Lebensgenufs, welchen gewisse Unternehmungen, gewisse Arten des Betragens und Verhaltens, gewisse Handlungen der Klugheit zu erwerben das Glück hatten? bleibt dann noch bei den Handlungen, sie mögen einen glücklichen oder unglücklichen Erfolg haben, Etwas übrig, wonach wir sie beurtheilen, und um dessentwillen wir sie schätzen oder verachten, lieben oder verabscheuen können? behalten sie dann doch noch irgend einen Werth? oder können

 sie

sie auch, ungeachtet des besten erwünschtesten Erfolgs, dennoch vielleicht, von einer gewissen Seite betrachtet, gleichgültig oder verächtlich, wo nicht gar hassenswerth seyn? Wir ziehen bei Beurtheilung des menschlichen Verhaltens allerdings nicht allein die Folgen, den äufserlichen vortheilhaften Einflufs, den angenehmen oder unangenehmen Eindruck der einzelnen Handlungen, sondern auch vornehmlich die Art und Weise und den Grund des Handelns in Betrachtung. Aus unserm eigenen Bewufstsein wissen wir, dafs wir einerlei äufserliche Handlungen bei sehr verschiednen, ia wohl gar entgegengesetzten Gesinnungen, aus ganz abweichenden Maximen, Grundsätzen und Absichten verrichten können. Ieder, auch der Redlichste, kann in Verbindung mit arglistigen, feindseligen, leichtsinnigen oder auch unverständigen Menschen nicht aller Zurückhaltung und Verstellung überhoben seyn, wiewohl er Zurückhaltung und Verstellung nie zur Falschheit und Heuchelei ausarten lassen, sondern immer der Wahrheitsliebe und Menschenfreundlichkeit unterordnen, und nur als Nothmittel, um höherer Pflichten willen, in gewissem Grade sich erlauben wird: Ieder kennt also in der Regel die Möglichkeit der Verstellung und überhaupt eines täuschenden Scheins aus seinem eigenen Bewufstsein: folglich ist er auch fähig, das Aeufsere, Sichtbare, in die Augen fallende menschlicher Handlungen von der Gesinnung, Maxime und Entschliefsung, die ihnen zum Grunde liegt, zu unterscheiden, und sie also aus zweierlei ganz verschiedenen Gesichtspunkten zu beurtheilen. Man kann auf die Art und Weise des Handelns Acht geben, sofern es nicht auf den Erfolg hinzielt, sondern auf die Quelle im menschlichen Geiste hinleitet.

Der

Der innere Werth einer Handlung kann nicht aus ihren Folgen oder Nebenumständen hergeleitet werden, nicht in ihrer äufsern Zweckmäfsigkeit oder Nützlichkeit gegründet seyn; die relative Güte, der vortheilhafte Einflufs, der erwünschte Ausgang kann keiner Handlung innern Werth geben. Innern Werth mufs sie vor allen möglichen Wirkungen und Folgen haben, unabhängig von der Art des Ausgangs, sogar ungeachtet ihrer Schädlichkeit. Der äufsere Werth einer That kann sehr gering, ihr innerer Werth desto gröfser seyn; ihre Folgen können unbedeutend oder auch in mancher Rücksicht unangenehm, und die Handlung kann doch an sich selbst gut seyn, d. h. innern Werth haben. Unser Wille macht sich schlechthin und ohne weitern Grund Etwas zum Gegenstande, er mufs unbedingt handeln, weil er handeln mufs, nicht weil etwas Andres begehrt wird Es giebt für den Willen etwas an sich selbst Gutes, einen Gegenstand von innerm Werth, von absoluter Güte, ein Etwas, das nicht wieder erst um eines Andern, Fremden, willen, sondern unmittelbar für sich selbst gewollt wird. Demienigen nun, was wir, abgesehen von allem Fremdartigen, von allem Sichtbaren und Aeufserlichen des Eindrucks und der Folgen, doch noch als nothwendig und selbstständig anzuerkennen gedrungen sind, von dem wir uns nicht los machen können, ohne selbst allen äufsern und bedingten Werth relativer Güter aufzuheben — demienigen legen wir innern absoluten Werth bei. Was in sich selbst gut und vollendet ist, was ein Ganzes ausmacht, ohne äufserer Zusammenstimmung zu bedürfen, was um seiner selbst willen Gegenstand

unsers Willens seyn mufs, das hat innern Werth oder Würde.

Wenn wir bei einer Willensbestimmung oder der innern Gesetzgebung uns genöthigt fühlen, auf alle Frage nach einem äufseren Zweck und nach einem höheren Grunde Verzicht zu thun, da erfüllt uns das Gefühl der Achtung mit einem Schauer der Ehrfurcht. Im Gefühl der Achtung drückt sich die vernünftige Anerkennung des innern unabhängigen Werthes, der Würde einer Handlung oder des Handelnden sinnlich aus. Die Vernunft weiset uns von der Hinsicht auf die Folgen oder Nebenumstände einer Handlung zurück, zu welcher Furcht und Hoffnung den Sinnlichen hintreiben; die Vernunft kehrt unsern Blick auf die Handlung selbst, und auf ihr Inneres, auf die Quelle, aus der sie flofs, um sie auch nach ihrer Form, nach ihrem ursprünglichen Charakter zu richten. Da kann sie nun, wenn wir die Folgen für die Neigung, ihre Nützlichkeit, ihren angenehmen Einflufs, hinwegrechnen, vielleicht von allem Werth entblöfst erscheinen, den ihr Klugheit lieh; aber sie kann auch als uneigennützige That um blofser Gesetzmäfsigkeit willen durch Maiestät und volle Würde unsern Eigendünkel niederschlagen, Demuthsgefühl erregen, die Kraft der Vernunft wecken, und uns mit dem sonderbaren, aus Lust und Unlust gemischten, Gefühle der Achtung begeistern, welches wir weder dem Gesetze noch einer Handlung der Weisheit versagen können. Wir achten den innern Werth, und lieben den äufsern. Der erstre befriedigt unsre Vernunft, demüthigt aber

unsre

unsre Sinnlichkeit; der letztre entspricht unsrer Neigung, und befriedigt die Sinnlichkeit, ohne grade nothwendig der gesetzgebenden Vernunft Genüge zu thun.

Wem wir mit Achtung begegnen, dem legen wir einen innerlichen Werth bei. Das Wort Achtung, und selbst ein ähnliches Gefühl, wird zwar auch auf Gegenstände übergetragen, die für sich keinen Werth haben, und an sich selbst keine Achtung verdienen; (so achten wir ein Talent, ungeachtet es eigentlich bloſse Naturgabe ist, und einen zufälligen Werth hat, oder eine Anstalt, welche ebenfalls blos ihrer Nützlichkeit wegen geschätzt werden kann): aber unsre Achtung beruht dann immer auf einer Idee von Vernunftmäſsigkeit und uneigennütziger gesetzmäſsiger Selbstthätigkeit, welche wir sowohl bei der Entwicklung, Ausbildung und Anwendung des Talents, als bei dem Urheber einer nützlichen Anstalt voraussetzen und zum Grunde legen. Das Gefühl der Achtung ist ursprünglich moralisch, durch Vernunft gewirkt, und begleitet die Anerkennung eines innern, selbstständigen, unabhängigen Werthes. Läſst sich nun der Begriff dieses Werthes, die Idee der Würde auch auf andre Gegenstände einigermaaſsen anwenden, so betrachten wir auch diese mit einem gewissen Grade von Achtung. Diesem Gefühl ist das eigenthümlich, daſs es sich nicht auf Besitz und Genuſs bezieht, sondern, bei dem gänzlichen Mangel an Befriedigung der Neigung durch den Gegenstand, doch sehr lebhaft seyn kann. Die Liebe, welche sich auf Neigung gründet, kann längst verloschen seyn, und die Achtung, die aus Vernunft entspringt, unvermindert fortdauren;

ren; hat nun der Gegenstand keine Beziehung mehr auf sinnliches Bedürfnis und Neigung unsers Temperaments, ist sogar alle Aussicht verloschen, durch ihn ie Annehmlichkeit und Vortheil zu erlangen, und wir müssen ihn doch mit Ehrfurcht betrachten, einen ihm eignen Werth anerkennen; — dann mufs dies ein i n n e r e r Werth seyn, der nicht von äufseren Umständen abhängt, und unser Gefühl mufs A c h t u n g genannt werden.

Der Mensch von unbefangnem Sinn, von unverdorbenem Herzen, wird bei Handlungen von innerem Werth von Achtung durchdrungen, und ehrt die Gesinnungen, aus welchen sie flossen, und den Menschen, welcher sie hegte und in Thaten übergehen liefs. Ie reiner die Handlung war von eigennützigen Bestimmungsgründen, ie mehr sie Aufopferung und standhaften Muth kostete, um so inniger und lebhafter ist bei dem Mann von lauterm Sinn das Gefühl der Achtung für die Person, welche so handelte.

Zeugen die steten Handlungen voll innern Werthes von einer h e r r s c h e n d e n reinen Gesinnung, von einem guten C h a r a k t e r, dann erwirbt sich der Urheber bei iedem ähnlich Gesinnten H o c h a c h t u n g. Die V e r a c h t u n g wächst in dem Grade, in welchem der Mangel an innerem Werthe bei den Handlungen einer Person wahrgenommen wird. Ie mehr sich die Handlung blos aus äufsern Umständen ableiten läfst, ie mehr sie ihren Schimmer von den glänzenden Folgen erborgt, ie mehr ihr äufserer Werth den innern verdrängt oder aufhebt, um so mehr sinkt unsre Achtung. Wir achten uns selbst, ie nachdem wir uns entschlossen,

oder doch wenigstens fähig fühlen, Gesinnungen zu hegen und Handlungen zu begehen, denen ohne Rücksicht auf ihren Erfolg ein eigenthümlicher Werth, eine innere Güte nicht abgesprochen werden kann, und welche daher auf die Achtung verständiger Wesen Anspruch haben. Das Gegentheil findet mit der Verachtung statt. Wo sich kein innerer Werth entdecken und anerkennen läfst, wo innere Güte fehlt, mag da auch noch so viel Nuzzen und Vortheil seyn, da kann doch bei dem vernünftigen Manne keine Achtung entstehen; ia ihn wird Verachtung ergreifen, wenn er sieht, dafs sich Iemand mit dem äufseren glücklichen Erfolg brüsten, und durch den Zufall den Mangel an innerem Werth der Absicht ersetzt glauben will.

Ieder Rechtschaffene nicht nur, sondern auch der noch nicht ganz verdorbene Mensch, betrachtet uneigennützige Handlungen mit Achtung, und giebt dadurch zu erkennen, dafs sie ihm einen innern Werth zu haben scheinen. Der selbstsüchtige Weltmann, der egoistische Heuchler, der Ehrgeizige und ieder Lasterhafte, der seine verkehrte Gesinnung für konsequente Denkungsart hält, und alle Abweichung von seinen bösen Grundsätzen als Thorheit verspottet — wird sehr geneigt und geschickt seyn, an uneigennützigen Handlungen und grofsmüthigen Gesinnungen Spuren der Eigenliebe und des Eigennutzes aufzusuchen und zu entdecken, um ihnen ihren innern Werth abzuleugnen, und sie zur Niedrigkeit seiner eigenen Denkungsart herabzuziehen. Aber eben durch diese, oft sehr künstliche, Bemühung, bei welcher er allen Scharfsinn zu spitzfindigen Sophistereien aufbietet, beweiset er nicht undeutlich, er habe wenigstens eine Idee

von dem innerlichen Werthe gewisser Handlungen, es sei ihm gar nicht gleichgültig, ob sich der Mensch wirklich zu Handlungen von innerem Werthe erheben könne, und er besorge, durch die Wirklichkeit solcher Handlungen in seinen eigenen Augen heruntergesetzt und gedemüthigt zu werden. Auch in der Verkleinerungsucht des Lasterhaften scheint sich also ein gewisses moralisches Interesse und ein Gefühl der Achtung für mögliche Handlungen von innerem Werthe zu verrathen; ihm liegt daran, dafs seine Handlungsweise im Ganzen nicht von der Handlungsweise Anderer verschieden sei, und wenigstens das Merkmal der Allgemeinheit mit der moralischen gemein habe; er will wenigstens nicht durch entgegengesetzte Erfahrungen in seinem vermeinten Werthe herabsinken, und giebt sich alle Mühe, den Glauben nicht in sich aufkommen zu lassen, dafs man Handlungen von innerm Werthe unternehmen und ausüben könne, oder hier und da zu thun und auszuüben wenigstens strebe.

Der Mensch von unbefangener gesunder Denkungsart fühlt Achtung vor solchen Gesinnungen und Handlungen, welche nicht das Bedürfnis erzwang, nicht die Neigung ablockte, nicht die blofse Lebensklugheit durchsetzte, sondern Freiheit wählte und beschlofs, um ihrer Würde willen. Um so tiefer und inniger wird das Gefühl der Achtung, ie mehr die Handlung Entsagung und Aufopferung kostete, ie reiner von Triebfedern der Eigenliebe, ie freier von einem entscheidenden Einflusse der Leidenschaft, des Affektes und der Laune, ie höhere Siegerin über Vergnügen und Schmerz sie hervorgieng. Ihre Uneigennützigkeit erregt Achtung und Ehrfurcht.

Das

Das zarte Ehrgefühl, das oft bei den ungebildetesten rohesten Menschen in ihrer Empfindlichkeit für wirkliche oder eingebildete Beleidigungen wahrgenommen wird, ungeachtet man in ihren Handlungen wenig innern Werth, wo nicht gar Pflichtvergessenheit, Rohheit und niedrigen Eigennutz bemerkt, gehört mit zu den Kennzeichen des allgemeinen Strebens nach innerm Werthe und äufserer Anerkennung desselben. Sucht nun sogar der niedrig gesinnte rohe Mensch seinen Handlungen wenigstens den Schein von innerem Werthe zu geben, und sich dadurch Achtung bei den meisten seiner Mitmenschen zu erwerben: wie vielmehr mufs dem kultivirten und denkenden an dem Bewufstsein eines gewissen eigenthümlichen ursprünglichen innern Werthes seiner selbst und seiner Handlungsweise gelegen seyn? Man bemerkt wohl, dafs ein Mensch, der sich auf seine Person, sein Wissen und Thun um der äufsern Folgen willen Etwas einbildete, und mit Selbstgefühl Iedem unter die Augen trat, allmählich kleinmüthig wird, und gleichsam vor sich selbst versinkt, wenn er etwa in den Ermahnungen und Schilderungen eines eindringenden Menschenkenners und moralischen Redners sich getroffen fühlt, und in seiner Kleinheit, Unwürdigkeit und Ohnmacht erblickt! Auch der Phantast und aufgeblasene Thor schmeichelt sich mit einem inneren Werthe seiner selbst und seiner Handlungen, und fodert Anerkennung desselben; ist aber freilich ganz verblendet in der Beurtheilung dessen, was der vernünftigen Achtung würdig ist. Der moralische Mensch mufs keine Selbstprüfung scheuen, sich von dem Mangel oder Besitz inneren Werthes zu überzeugen; nur eben dadurch, dafs er mit der gröfsten Strenge

gegen

gegen sich verfährt, seine Handlungen unpartheiisch richtet, und alle äufseren Güter abzieht, um zu sehen, was etwa noch übrig bleibt, beweist er innern Werth; denn dieser kommt schon dem Streben nach dem Bewufstsein desselben zu. Das Gefühl der Demüthigung, welches dann oft, bei der Selbstbetrachtung, das Herz zu beugen pflegt, wenn so wenig innerer Werth sich den scharfen Blicken des strengen Richters in uns darbietet — ist das bewährteste Heilmittel der kranken Seele.

Dem Menschen von vernünftigem Bewufstsein kann es schlechterdings nicht gleichgültig seyn, ob man der Menschheit in ihm oder in Andern einen eigenen selbstständigen Werth, innere Güte und Würde, einräumt oder abspricht, ob man die Menschen blos als Werkzeuge betrachtet, die mit ihrem zufälligen Gebrauch zugleich allen Werth verlieren, und meist bei dem Anblick der durch ihre Beihülfe hervorgebrachten Werke gar nicht in Erwägung kommen, sondern in tiefer Vergessenheit liegen; — oder ob man die Menschen selbst als Geister ehrt, die Zweck und Bestimmung in sich selbst haben, und durch die erst irgend etwas Aeufseres einigen Werth, einige Bedeutung und Achtung erlangen kann. Den Menschen von gesundem Verstande betrübt und empört, ohne vorhergehende besondre Reflexion, iede verächtliche, wegwerfende, niederträchtige Behandlung der Menschheit in Personen iedes Standes und Alters. Er fodert einen verhältnismäfsigen Grad von Achtung für sich und für Andre. Er kann, so lange ihn nicht der Verlust der vernünftigen Besonnenheit zu den Thieren herabgesetzt hat, sich unmöglich selbst ver-

verachten; er mufs in sich einen Urquell alles vernünftigen Seyns, alles innern Werthes anerkennen, das, was ihn zum Range des Menschen erhebt, und woran er Andre als seine Brüder erkennt, mit Ehrfurcht betrachten: alle Achtung für Andere, selbst das hohe Gefühl der Anbetung Gottes, quillt ursprünglich aus einer reinen Selbstachtung, welcher der Gedanke von innerm Werthe zum Grunde liegt. Im Gefühl der Achtung kündigt sich also die Idee der Würde als reiner unbedingter Güte an, deren Wahrheit und Gültigkeit in vernünftigen Wesen anzuerkennen, die Vernunft schlechterdings fodert.

Wenn der äufsere Werth nicht in der Sache selbst allein, sondern in ihrer harmonischen Beziehung auf etwas Andres gegründet ist, so mufs der entgegengesetzte innere Werth in der Sache selbst allein, sofern sie in sich selbst besteht, und ein vollständiges Ganzes ausmacht, enthalten seyn. Vom äufseren Werth läfst sich nicht eher urtheilen, als bis man die Folgen der Handlung erkannt hat: der innere Werth soll aber nicht in den Folgen, sondern in der Beschaffenheit der reinen Handlung selbst gegründet seyn. Die Handlung von innerem Werthe soll nicht um etwas Andren, sondern um ihrer selbst willen, mithin als blofse Handlung, geschätzt und ausgeübt werden. Giebt es Handlungen von innerm Werth, so mufs der Wille in ihnen wollen können, blos um zu wollen, sich entschliefsen, nicht um eines fremden Gutes, sondern um des Entschlusses selbst willen. Handlungen von innerm Werth müssen an sich selbst gut, zweckmäfsige Gegenstände des Willens seyn; es kann da nicht nach einem äufsern Grunde gefragt werden, sondern das blofse Handeln mufs einen unbe-

unbedingten Werth haben, wenn auch nichts äusserlich dadurch hervorgebracht und genutzt würde.

Wir können mit allgemeiner Bestimmung voraussetzen, dafs allen Handlungen Triebe zum Grunde liegen, welches sich auch sogar von den Erkenntnissen beweisen läfst. Von den Handlungen ist es unläugbar und einleuchtend, dafs Triebe wirken müssen, welche wenigstens den Stoff zu Handlungen darbieten, wenn auch ihre eigenen Wirkungen nicht schon Handlungen zu heifsen verdienen sollten.

Der Unterschied zweierlei Triebe, des sinnlichen eigennützigen und empirischen Triebes nach Vergnügen, und des reinvernünftigen uneigennützigen übersinnlichen Triebes nach blofser Einheit und Gesetzmäfsigkeit, ist selbst für den minder geübten Verstand leicht zu bemerken, und aus der Verschiedenheit zwischen sinnlicher Lust und moralischem Wohlgefallen zu erkennen. Die Idee von innerem Werthe, von absoluter Güte, von Würde menschlicher Handlungen scheint auf einen Trieb zurückzuführen, der durch das blofse Handeln selbst, ohne Hinsicht auf Erfolg, befriedigt wird. Ein unbedingter Trieb zu handeln scheint der Moralität zum Grunde zu liegen, und uns unsre freie Persönlichkeit zu verbürgen. Es ist also in unserm Innersten Etwas, das Thätigkeit fodert, nicht um etwas Andern, sondern um sein selbst willen, Etwas, von dem alle Realität, alle Kraft, aller Werth, alle Hohheit ausgeht; ein Gesetz der Freiheit, zu wirken, damit gewirkt werde, zu handeln, nicht weil ein reges Naturbedürfnis gestillt und befriedigt werden mufs, und damit genossen

werde,

werde, sondern damit kein Bedürfnis, kein Genuſs den Wirkungskreis der Freiheit verenge, damit die Freiheit ein reines Vernunftbedürfnis herrschend mache, und aus dessen Befriedigung allein allen Genuſs zubereite. — Wir legen gewissen Handlungen inneren Werth bei, der ihnen ohne Rücksicht auf ihre Folgen, mithin unangesehen ihrer Annehmlichkeit und Nützlichkeit zukommt. Diese Thatsache des moralischen Bewuſstseins nöthigt uns, einen Trieb vorauszusetzen, der auf eine gewisse Handlungsweise dringt, und durch sie unmittelbar befriedigt wird, ohne äuſserlicher Rücksichten zu bedürfen. Dieser Trieb kann nicht auf die Folgen gehen, derentwegen wir eine Handlung nützlich und angenehm nennen; sein Gegenstand muſs das Handeln selbst, seiner bloſsen Form nach, seyn. Dadurch, daſs eine Handlung in ihrer äuſserlichen Erscheinung, in ihren Wirkungen und Folgen wohlthätige Eindrücke macht, Vergnügen verbreitet und Nutzen stiftet, erlangt sie freilich einen äuſseren und sinnlichen Werth; denn sie trägt Etwas zur Glückseligkeit bei, nach welcher der sinnliche Trieb vernünftiger Wesen hinstrebt; allein bei aller Gröſse des äuſsern Werths, den eine Handlung haben, bei allem Interesse der Annehmlichkeit und des Nutzens, das sie befriedigen mag, bleibt es doch noch unentschieden, ob sie auch innern Werth habe, ob auch ihre Form an sich selbst zweckmäſsig sei, und ienem reinen und unbedingten Triebe entspreche.

Wenn einmal der äuſsere Werth der Handlung blos in ihren Folgen liegt, welche mit dem Triebe nach angenehmen Eindrücken, mit dem Bedürfnis

des Vergnügens übereinstimmen; wenn Alles, was an der Handlung den Wünschen und Neigungen der Sinnlichkeit entgegen kommt, den Absichten der Klugheit gemäs ist, und das Lebensgefühl auf nähere oder entferntere Weise befördert, zu ihrem von äufseren Umständen abhängigen, folglich zufälligen und bedingten Werthe gerechnet werden mufs: — so mufs der innere Werth einer Handlung in etwas ganz anderm liegen, als alles dies ist, was die Materie, den Stoff oder Inhalt derselben ausmacht. Giebt es einen vom äufsern unterschiedenen inneren Werth menschlicher Handlungen, so mufs er in ihrer Form liegen, und mufs aufserhalb der materiellen oder sinnlichen und eigennüzzigen Zwecke und Bestimmungsgründe des Willens gesucht werden.

Wenn es wahr ist, dafs das Gefühl der Achtung blos durch Gegenstände von innerem Werth erregt wird, und der innere Werth von dem äufsern verschieden und unabhängig ist; so dürfen wir uns nicht wundern, dafs wir manches achten, ohne es grade zu lieben, und vor gewissen Gegenständen, die für unsre Neigung eben nichts Anziehendes haben, mit Ehrfurcht zurücktreten. Eben diese Achtung ohne Liebe beweiset, dafs wir innern Werth da oft anzuerkennen genöthigt sind, wo wir allen äufsern Werth vermissen, wo der Gegenstand nichts Reizendes für uns hat, und das eigennützige Interesse der Klugheit unbefriedigt läfst. Der Mann von hoher Rechtschaffenheit der Gesinnung, von unbescholtenem edelem grofsmüthigem Charakter, welcher von seinem ausgezeichneten Talent, dessen Entwicklung und harmonische Ausbildung gröfstentheils

theils das verdienstliche Werk seiner eigenen freien rastlosen Thätigkeit ist, einen gemeinnützigen und gerechten Gebrauch macht: — dieser moralischgesinnte und moralisch handelnde Mann kann für den ränkevollen, heuchlerischen und schmeichlerischen Egoisten, für den hartherzigen Bedrücker der Wehrlosen und Dürftigen, für den leichtsinnigen Wüstling und frevelhaften Bösewicht nichts Anziehendes, Einnehmendes, Liebenswürdiges haben; denn er ist ja schon durch sein bloſses Dasein, durch den bloſsen Eindruck seiner sittlichen Schönheit, den schändlichen und schädlichen Absichten, gewinnsüchtigen und hinterlistigen Entwürfen und Unternehmungen der genannten unmoralischen Menschen nicht wenig im Wege und hinderlich: sie können ihn unmöglich lieben, müssen ihn vielmehr hassen und fürchten: aber ein unwiderstehliches Gefühl der Achtung bemeistert sich doch ihrer Herzen, wenn der reine Glanz der Thaten des edeln Menschenfreundes in ihre Augen dringt, und sie die finstre Nacht ihrer Seelen nur noch lebhafter gewahr werden läſst. — Indeſs findet auch bei Menschen von unverfälschtem Sinn das verschiedene Verhältnis zwischen Liebe und Achtung statt. Liebe steht nur zum geringsten Theile in unsrer Gewalt; wir können sie bisweilen durch Grundsätze und Vorstellungen der Phantasie nähren, beleben und unterhalten, oder vermindern und allmählich auslöschen: aber wir vermögen nichts, oder doch nur äuſserst wenig über unsre Empfindungsart und Neigung, von welcher die Liebe abhängt: durch willkürliche Verdunkelung oder Beleuchtung gewisser Vorstellungen können wir wohl Etwas dazu beitragen, daſs uns ein Gegenstand mehr oder weniger liebenswürdig erscheine, aber die in

ihm selbst vorauszusetzenden Bedingungen der Schönheit, Annehmlichkeit und Liebenswürdigkeit können doch nicht von uns geschaffen werden, sondern liegen völlig aufser unsrer Gewalt. Wir können es also nicht ändern, wenn gewisse Gegenstände unsern herrschenden Neigungen nicht entsprechen, mit unsern Idealen nicht übereinstimmen, und also nicht liebenswürdig sind: sie haben dann für uns keinen Werth, mithin keinen äufseren sinnlichen Werth: aber wenn wir unparteiisch untersuchen und urtheilen wollen, ist es gar wohl möglich, dafs ungeachtet des Mangels an Reiz und Liebenswürdigkeit, äufserer Anmuth und vielversprechenden Eigenschaften, ungeachtet der Unannehmlichkeit oder äufseren Häfslichkeit gewisser Gegenstände (es seien Personen oder äufsere Handlungen) ein eigenthümlicher innerer Werth, eine Würde und ursprüngliche reine Güte, als ein verborgenes Heiligthum, in ihnen angetroffen werde, welches uns die höchste Achtung abnöthiget. Wahre Liebe gegen Menschen erfodert zwar immer Achtung, wenn sie Bestand und Würde haben soll: aber Achtung ist nicht nothwendig mit Liebe verknüpft, sondern thut vielmehr der Liebe, wenn sie vorhanden ist, einigen Abbruch, indem sie dieselbe als Neigung auf die Bedingungen der Anständigkeit und moralischen Schönheit einschränkt: die Liebe kann nachlassen und endlich verschwinden, aber die wohlgegründete Achtung mufs ungeschwächt fortdauern: denn sie wurde nicht dem Vergänglichen, Veränderlichen, Zufälligen, sondern dem Unvergänglichen, Unwandelbaren, Nothwendigen und Ewigen im Menschen geweiht. Wir lieben das Temperament, wenn es sanft, mild, und den sittlichen Absichten hülfreich ist, wenn es

Frieden und Eintracht in und aufser dem Menschen befördert. Aber unsre Liebe wird doch auf unsicherm Grunde stehen, wenn das gute Temperament nicht mit einem guten Charakter verbunden ist, und die ruhigen Neigungen nicht durch richtige Grundsätze geleitet werden, wenn folglich mit der Liebe zu dem, was äufsern Werth hat, sich nicht Achtung gegen das, was sich durch innern Werth erhebt, vereinigen läfst. Hingegen werden wir den Mann von guten festen tugendhaften Grundsätzen hochschätzen und innerlich achten, sollte er auch so unglücklich seyn, ein schlimmes Temperament zu haben, das ihn bald zur düstern Schwermuth, zur mistrauenden Empfindlichkeit, zur Verzagtheit, bald wohl auch zum Zorn oder zum Menschenhafs geneigt machte, wenn nur sein sittlicher Charakter im Kampf gegen den sinnlichen Widerstand nicht zu verkennen ist.

Das Resultat ist also: So wie äufserer und innerer Werth von einander verschieden und unabhängig sind, so sind Neigungen und Grundsätze, Temperament und Charakter, Liebe und Achtung von einander verschieden und unabhängig; und kein Widerstreit gegen unsre Eigenliebe, gegen Neigungen und Wünsche unsers eigennützigen Triebes, gegen Privatmaximen unsrer Klugheit, ist im Stande, das Gefühl der Achtung aufzuheben, welches der innere Werth einer Person, Gesinnung oder Handlung uns abnöthiget. Wir können einen und denselben Gegenstand zugleich lieben und achten; allein genau betrachtet ist das, was wir an ihm lieben, von dem, was wir an ihm achten, unterschieden: lieben können wir nur, was in die Augen fällt; Liebe ist Neigung, und iede Neigung

kann nur durch etwas Sinnliches, mittelst der Anschauung und Empfindung, befriedigt werden; daher wird die Liebe nur auf die Erscheinung, auf die sichtbare Form, auf die anschauliche Gestalt und Bewegung, auf äuſsere Anmuth des Gegenstandes gehen können. Die Liebe sieht auf Wirkung und Folge; denn nur diese lassen sich wahrnehmen und empfinden. Die Achtung aber geht auf den Grund und Ursprung, auf das Unsichtbare und Unerreichbare, was sich wohl denken, aber nicht anschauen, nicht sinnlich darstellen läſst. So kann z. B. die sittliche Güte, der Adel der Seele, in ihren sichtbaren Folgen und Wirkungen, in ihren schönen Erscheinungen an dem Blick, den Gesichtszügen, der Gestalt und Bewegung eines harmonisch gestimmten Menschen, liebenswürdig seyn: denn sittliche Schönheit kann ein Gegenstand der Zuneigung, der Liebe werden; sie hat für ein edles Herz den süſsesten Reiz. Mit dieser Liebe kann zugleich Achtung verknüpft seyn: aber die Achtung geht nicht auf das Sinnliche, Empfindbare und Anschauliche, nicht auf Wirkungen und Folgen, die sich wahrnehmen und hoffen lassen, folglich auch nicht auf sittliche Schönheit als Schönheit (denn Schönheit giebt es nur im Gebiete des Anschaulichen). Die Achtung wird also das Unsichtbare, Unbegreifliche des sittlichen Charakters betreffen, welcher als die verborgene Quelle der moralischen Schönheit betrachtet werden muſs. Der Grund, der Ursprung, die Quelle des Liebenswürdigen, des Schönen, kann Gegenstand unsrer Achtung seyn, während die erscheinenden Folgen und Wirkungen Liebe und Zuneigung erwecken. Im moralischen Menschen vermischen sich beiderlei Arten des Interesse; das der

Liebe und das der Achtung; das erste aber wird immer von den letzten, welches die Herrschaft führt, geleitet und belebt. Eigentlich begegnen wir dem Schönen nur mit Liebe, dem Erhabenen aber mit Achtung; an der Liebe hat mehr unsre Empfindung und Einbildungskraft, an dem Erhabenen haben mehr Ideen und die Vernunft Antheil; aber die Liebe gewinnt in dem Grade an Werth, als sich Achtung und Ehrfurcht, und also Geist und Vernunft in sie mischen. Alles Moralische, Alles, was innern Werth hat, und keiner äuſsern Beziehung bedarf, ist nothwendig für sinnlich vernünftige Wesen etwas Unerreichbares, Unergründliches, Unsichtbares, oder Erhabenes, das die Einbildungskraft vergeblich anschaulich darzustellen ringt; so etwas erfüllt uns mit Achtung und Ehrfurcht. Aber es zieht uns durch seine schöne Form in der Erscheinung an, und kann in seinen Wirkungen und Folgen eben so stark unsre Liebe erwecken, als es nach seinem innern Grunde und reinem Ursprung uns zur Hochachtung begeisterte.

Sofern Liebe als Neigung unwillkürlich ist, und nicht in unsrer Gewalt steht, lassen sich Fälle denken, wo gewisse Gegenstände uns einnehmen und anziehen, und unsre Sympathie und Zuneigung gewinnen, ob sie gleich keineswegs durch innern Werth unsre Achtung verdienen. Denn Liebe, als Folge unsrer Empfindungsart und ihr entsprechender Eindrücke, geht zunächst auf das Aeuſsere, und bedarf nicht nothwendig des innern unsichtbaren Werthes. Was unsrer Neigung schmeichelt, kann aus der Gewohnheit entspringen, uns zur andern Natur und wesentliches Bedürfnis geworden

seyn; daher lieben wir es, ungeachtet es nur einen zufälligen Werth hat, und an sich keine Achtung verdient. Was uns gefällt, was uns angenehm und erwünscht ist, was unserm Sinn behagt, unser Lebensgefühl befördert, das kann und muſs freilich Gegenstand unsrer Zuneigung und einer gewissen Liebe seyn, das müssen wir in einem gewissen Grade verlangen und begehren, und, in Beziehung auf Annehmlichkeit, für Begierde und Sinnenbedürfnis als nützlich erkennen: allein eben derselbe Gegenstand, dem wir einen gewissen relativen und äuſseren Werth nicht abstreiten können, ist doch deswegen noch gar nicht achtungswerth; er kann vielleicht auch Achtung verdienen; aber wenn ihm der innere Werth mangelt, und er, aus einem höhern Gesichtspunkte angesehen, klein und niedrig erscheint, dann ist er bei aller Annehmlichkeit und Nützlichkeit doch vor Verachtung und Geringschätzung nicht gesichert.

So wie nun die Vernunft das höher schätzen muſs, was durch sich selbst seine Bestimmung erfüllt, als das, was durch etwas Andres besteht, und von fremden Bedingungen abhängt — so muſs sie auch Alles, was innern Werth hat, den Dingen von blos äuſserlichem Werthe unendlich vorziehen. Der Gegenstand von innerm Werth macht etwas in sich Vollendetes, ein vollständiges Ganzes aus, während die Sache von äuſserem Werth etwas Andres Fremdes auſser sich erfodert, durch dessen Verbindung sie erst Bestand und Gehalt bekommt. Die Sache von äuſserem Werth ist, wenn man das Andre auſser ihr, auf welches sie sich bezieht, und was mit ihr zusammenstimmen und Eins ausmachen soll, hinwegnimmt, etwas unvollständiges, ein

Theil,

Theil, der für sich nichts vorstellt, nichts bedeutet. Was aber Würde hat, ist in und durch sich selbst bestimmt und vollendet, ein absolutes Ganzes, das keiner fremden Beziehung bedarf. Es ist keine Frage, ob wir den inneren Werth dem blos äufseren vorziehen? Innere Güte mufs uns natürlich theurer seyn, als blofse Annehmlichkeit und Nützlichkeit, weil iene in sich selbst bestimmt und gegründet, folglich nothwendig ist, die letzteren aber auf zufälligen veränderlichen äufseren Bedingungen beruhen. Weil innerer Werth in dem Wesen selbst liegt, dem wir ihn beilegen, so mufs er auch bestehen und bleiben, wie das Wesen, in dem er ist; er kann nicht wechseln, nicht aufhören, es müfste denn das Wesen wechseln und aufhören, das ihn sich gab und giebt. Der äufsere Werth ist dem Unbestande, der Zerstörung in dem Grade unterworfen, in welchem die äufseren Umstände und Verhältnisse, von welchen er abhängt, dem Wechsel, der Veränderung, der Zerstörung ausgesetzt sind. Nun ist wohl keine Frage: ob nicht der bleibende innere Werth, das dauerhafte Gut, dem vergänglichen äufseren Werthe, den wechselnden hinfälligen Gütern unendlich vorgehe? ob nicht das Unwandelbare, Unvergängliche, Ewige, erhaben sei über das Wandelbare, Vergängliche, Sterbliche? ob nicht das Irdische dem Himmlischen weichen, der Staub vor dem Geiste sich beugen müsse?

Natürlich ist es, dafs die Edlen, welche Handlungen voll Würde achten und hochschätzen, auch wieder gegen solche Menschen Achtung fühlen, welche für das Hohe und Lautere der Uneigennüzzigkeit des Charakters Sinn und Gefühl haben. Denn wer dieses hat, der läfst selbst uneigennützige

Gesinnungen und Handlungen hoffen. In ihm ist die Quelle des Guten nicht versiegt. Wer das menschliche Verhalten immer blos nach den äufseren Folgen, nach den vortheilhaften oder nachtheiligen Wirkungen, nach seiner Nützlichkeit oder Schädlichkeit betrachtet, der beurtheilt es blos aus dem Gesichtspunkte der Klugheit; der forscht nur nach dem äufseren Werth der Handlungen, der schätzt Thaten und Unternehmungen nie um ihrer selbst, sondern nur um etwas Andern willen, wozu sie Mittel waren. Es hat an sich nichts Tadelnswürdiges, die Tauglichkeit eines gewissen Verfahrens zu gewissen Absichten mit Aufmerksamkeit zu prüfen, auf vollkommene Ausführung nützlicher Entwürfe bedacht zu seyn, und die bewährtesten Klugheitsregeln dabei anzuwenden: man kann auf diese Art zur Beförderung des Guten in der Welt mit vielem Verdienst wirksam seyn. Nur darf man nicht über dem äufsern Werth und Nutzen inneren Werth und das An sich Gute aus den Augen setzen, und moralische Rechtmäfsigkeit den Zwecken der blofsen Klugheit unterordnen. Wer nie nach innerm, sondern immer nur nach äufserem Werth fragt, sich immer nur für das Nützliche, Vortheilhafte, Brauchbare interessirt, verräth grofsen Mangel an moralischem Sinn für innere Güte und Würde, ohne welche die gröfste Geschicklichkeit und Brauchbarkeit Schatten und eitler Tand sind. Es ist eben so natürlich, dafs wir die, welche blos den zufälligen äufsern Werth, die Tauglichkeit und Brauchbarkeit der Menschen anerkennen und schätzen, um so geringer achten, als wir die hochschätzen, denen innere Güte, Redlichkeit, Reinheit, Uneigennützigkeit der Absichten über alle äufsere Vortheile am Herzen liegt, die

gern

gern aus dem moralischen Gesichtspunkte, wiewohl mit Bescheidenheit, das menschliche Verhalten betrachten, und angelegentlicher auf innere Güte, als auf blofse Klugheit sehen. Es giebt Menschen, die auch in moralischen Angelegenheiten, sowohl im Handeln als im Urtheilen, einen Kaufmannsgeist blicken lassen, der immer auf das sogenannte Solide, Reelle und Einträgliche sieht, nie zur Idee der innern sittlichen Güte, des Adels reiner und wohlwollender Gesinnungen und männlichen Aufopferung sich erhebt, und Alles, was man in dieser Rücksicht um seiner unsichtbaren geistigen Würde willen schätzt und hochpreist, als unbedeutende Kleinigkeit, Schattenwerk und schwärmerischen Wahn verlacht und verspottet. Es ist umsonst, solche Menschen eines bessern belehren zu wollen; ihr Unglaube an wahre reine Tugend ist zu innig mit ihrem Eigennutz verwebt; man mufs sie ihrem eigenen Nachdenken und dem mächtigen Einflusse mannichfaltiger Situationen überlassen, welche sie allmählich aus ihrem Irrthum herausreifsen können. Sie können aber unmöglich auf die Hochachtung Anspruch machen, welche das menschliche Interesse an reiner Seelengüte und Tugendwürde iedem Edeldenkenden abnöthiget.

Die Achtung für innern Werth, das reine Interesse an Menschenwürde ist in dem Menschen von gesundem Verstande und unverdorbenem moralischem Gefühl so herrschend, so tief gegründet und so grofs, dafs ihm selbst die grofsmüthige und schonende Behandlung seines Feindes oder irgend eines schädlichen Gliedes der Gesellschaft nicht etwa verächtlich, sondern vielmehr Gegenstand der

Bewun-

Bewunderung und einer gewissen Ehrfurcht ist, so weit nämlich dabei die Foderungen der Gerechtigkeit nicht verletzt werden. Wer einmal die Person von einer blofsen Sache (mehr oder weniger deutlich) unterscheidet, dessen Gefühl mufs iede Mishandlung der Menschheit, sei es in der Person seines Freundes oder Feindes, des Rechtschaffenen oder des Bösewichts, des Schädlichen oder des Nützlichen, empören und beleidigen; im Gegentheil wird er einer edelmüthigen Behandlung selbst seines Feindes und des Bösewichts seine innere Achtung nicht versagen, wofern übrigens nur keine Ungerechtigkeit damit verbunden ist, sondern das Betragen blos in der Achtung vernünftiger Persönlichkeit seinen Grund hat. Wenn die Strafe aus gerechter Vergeltung in Rache und ungerechte Mishandlung, Härte und Unmenschlichkeit ausartet, dann sehen wir den Menschen von Andern nicht als Person, mit Rücksicht auf seine ihm als vernünftigem und freiem Wesen unverlierbare Würde, behandelt, sondern unter seinen ihm, bei allen Mängeln und Vergehungen innerlich bleibenden, Rang herabgewürdigt, die Menschheit in seiner Person verletzt, als blofse Sache, als blofses Mittel betrachtet, und dies mufs nothwendig dem Ungerechten, der sich zu solcher Unmenschlichkeit erniedrigte, in dieser Rücksicht unsre, vor seiner Ungerechtigkeit gegen ihn gefühlte, Achtung entziehen. — Erkennt einmal unsre Vernunft in der Person des Menschen innern Werth oder Würde an, und hält sie dadurch der Achtung würdig; so mufs sie auch fodern, dafs die Person, so weit sie als Person von uns anerkannt werden kann und mufs, nicht wie eine blofse Sache, oder wie ein blofses Mittel von äufserem Werthe beurtheilt und behandelt

werde,

werde, sondern vielmehr gebührende Achtung, Werthhaltung, und in zweifelhaften Kollisionsfällen wenigstens Schonung und Menschlichkeit erfahre.

Wer die Menschheit in Andern uneigennützig schätzt, ehrt und heilig hält, ihre Würde in ieder schönen oder häfslichen Gestalt aufsucht und von dem Zufälligen trennt, von Hindernissen ihrer Anerkennung befreit, und eben dadurch befördert, wer Menschen auf ihren eigenem Werth, auf ihre innere Quelle des Guten und Schönen und Wahren aufmerksam macht, und dadurch zur Selbstachtung und Achtung Anderer erhebt — der gewinnt selbst unsre innigste Hochachtung, den betrachten wir selbst mit einer gewissen Ehrfurcht und Liebe als einen Repräsentanten der Menschheit, der mufs uns unendlich mehr werth seyn, als ieder Andre mit allen Talenten, welcher Gesinnungen, Handlungen, Personen blos nach Markt- und Kaufpreise zu schätzen weifs, und nur als Mittel, Werkzeuge und blofse Sachen zu willkürlichen Absichten anwendet. Durch ienen fühlen wir uns selbst erhoben zur Gottähnlichkeit; durch diesen fast bis zur Thierheit herabgesetzt.

Eine herrliche Stelle aus Iacobi's Allwillscher Briefsammlung (in den Zugabe an Erhard O. S. 308. 309) kann am besten zur Erörterung und Bekräftigung dieser Gedanken dienen.

„Nur so viel ist Gutes am Menschen; nur in so weit ist er sich und Andern etwas werth, als er Fähigkeit zu ahnden und zu glauben hat. Es liegt in der Natur des endlichen, nur mittelbar, d. i. sinnlich erkennenden Wesens, dafs ihm Wahrheit, dafs ihm, eigentliches Dasein und Leben,

ben, so wenig ganz aufgedeckt, als ganz verborgen seyn kann. Sympathie mit dem unsichtbaren Wirklichen, Lebendigen und Wahren ist Glaube. Ie mehr Sinn Iemand für das Unsichtbare in der Natur und im Menschen zeigt, ie wirksamer und thätiger aus dem Unsichtbaren in ihm selbst er sich beweist; für desto vortrefflicher müssen wir ihn achten, und achten wir ihn allgemein. — Seltsam, dafs wir sammt und sonders in unsrer Wissenschaft, Kunst oder andern Geschäftigkeit, so gern das Ueberschwengliche, das Wunderbare erreichen mögen, damit man uns ehre, uns liebe, und — nicht begreife! Seltsam, dafs wir nach demselben Maas auch Andre ehren und lieben; dann aber uns plötzlich wegwenden, und nur — was sich theoretisch darthun, gewissermaafsen nachmachen, und so mit Händen greifen läfst, der Mühe werth achten wollen, unsern Blick darauf zu heften."

Uns wird ieder Mensch in dem Grade interessanter, theurer und achtungswerther, in welchem er selbst Interesse, Liebe und Achtung für das Unsichtbare im Menschen blicken läfst, woraus alles Edle, Grofse und Schöne quillt. Was ihn in Andern interessirt, das mufs er doch zunächst aus seinem Selbstbewufstsein kennen, das kann seiner eigenen Natur nicht fremd seyn, das mufs er selbst besitzen, auch schon indem er es im Anschauen Anderer mit seinem Geiste zu vereinigen strebt. Wer ienes unsichtbare Gut, der Seele Würde, zu erringen strebt, der — hat es schon, und um so reichlicher, ie inniger er darnach strebt; denn es ist ein Ideal, ein Urbild, welches zu kennen schon Gröfse und Güte verräth,

räth, und von dessen Kenntnis das Nachstreben unzertrennlich ist.

„Das Edle nur zu kennen ist Gewinn,
Der nimmer uns entrissen werden kann."
Göthe.

Wer Würde und Geistesadel aufsucht, ahndet, ehrt und schätzt, der mufs selbst durch Würde und Geistesadel erhoben seyn; ihm ist es inniges Anliegen, seinen Glauben an Tugend und Menschengröfse in Beispielen bekräftigt zu sehen; ihn achten, ehren, lieben wir.

Eigennützigkeit zeigt eine kleine Seele, welche Sklavin der Natur ist, und sich unter die Herrschaft der Sinnlichkeit begeben hat. Sie wartet auf die Befehle der Neigungen, und läfst sich von ihnen hin und her treiben, und opfert ihnen alle eigene Consistenz und Selbstständigkeit. Wie könnten wir sie achten? die sich auf lauter Empfänglichkeit stützt, nach blofsen Empfindungen strebt, und ihre Kraft sinnlichen Eindrücken preis giebt? Der Eigennützige zeigt uns lauter Abhängigkeit, Bedürftigkeit, selbstgewählte sinnliche Beschränktheit, Veränderlichkeit und Zufälligkeit: ihm ist seine physische Genufsfähigkeit das Erste und Letzte, worauf alles Andre aufser ihm Beziehung hat, für welche er Alles, wäre es auch die Freiheit und das Eigenthum Andrer, hinzuopfern geneigt ist. Aber nicht der Schaden, welchen der Eigennutz aufser sich stiftet, nicht der Verlust an Glückseligkeit an dem er Schuld ist, macht uns ihn verächtlich: denn auch die uneigennützigste Gemeinnützlichkeit ist vor gefährlichen Folgen und widerwärtigen Wirkungen nie sicher: das Verächtliche liegt in dem Willen,

Willen, in der innern eigennützigen Gesinnung, die dem Willen selbst angehört, in dem Streben nach alleinigem Selbstgenufs, in der innern Selbstbeschränkung und Knechtschaft des Geistes. Wenn dem Uneigennützigen seine redlichen und wohlwollenden Absichten mislingen und vereitelt werden, so bedauern wir ihn um so mehr, ie inniger wir seine Gesinnung achten; und kein unglücklicher Erfolg seiner Unternehmungen vermindert unsre Achtung gegen ihn; ia wir schätzen ihn um so mehr, ie standhafter er, trotz aller Widerwärtigkeiten und unglücklichen Folgen seiner Handlungen, seinen edlen Entschlüssen, Vorsätzen und Maximen getreu bleibt, ie muthiger gegen Bosheit und Schicksal er kämpft, und durch innere Macht über alle äufsere triumphirt. Wir selbst mögen empfindlich leiden, und uns in die traurigste Lage versetzt sehen durch redlich-gemeinte, aber von aufsen nicht begünstigte, mislungene und vereitelte Handlungen eines Menschenfreundes; wir werden unser Schicksal beklagen, vielleicht in ienen Handlungen klügere Vorsicht vermissen; aber unsere Achtung gegen die redliche Gesinnung des Uneigennützigen wird nicht im Geringsten dadurch vermindert werden; diese unvertilgbare Achtung wird selbst unsern Schmerz noch durch den traurigen Gedanken vergröfsern, dafs eine solche Gesinnung mit einem günstigen Ausgange gekrönt zu werden verdient hätte, und nicht gekrönt wurde. Der Schmerz wird von dieser Seite moralisch seyn, nicht aus sinnlichen Eindrücken, sondern aus Vernunftgedanken entspringen.

Dafs eigennützige Handlungen keine Wirkungen des blinden Naturtriebes sind, sondern nach

Maasregeln der Klugheit mit vernünftiger Ueberlegung und Vorsicht ausgeführt werden, und auch den beabsichtigten Vortheil wirklich erreichen, ist zwar ein Vorzug, den sie in iener Rücksicht vor den bloſsen Wirkungen des thierischen Begehrens, und im letzteren Betracht vor vielen theils unbesonnenen und unklugen, theils unglücklichen menschlichen Handlungen voraus haben: aber sie gewinnen doch weder durch die angewandte Geisteskraft, noch durch ihren glücklichen Ausgang Etwas an innerem Werth und Achtungswürdigkeit. Daſs sie dem Handelnden Nutzen bringen, indem sie seine Neigungen befriedigen, ist ihnen mit den thierischen Handlungen gemein, welche ebenfalls zu nichts als zur Befriedigung des Gelüstens begangen werden, und dazu unter Anleitung des bloſsen Naturtriebes noch weit sicherer führen, als die oft gewagten Unternehmungen menschlicher Klugheit. Das Thier wird durch seine sinnliche Natur nach gewissen Gegenständen getrieben, welche sein Bedürfnis stillen, seine Begierde befriedigen; es strebt nach einem schmerzlosen Zustande, wo ihm wirkliche Annehmlichkeit nicht vergönnt ist; Befriedigung des Begehrens ist der stete Zweck seines Wirkens und Leidens; befriedigtes Begehren aber thut wohl und giebt Lust. Der Mensch, dem seine Sinnlichkeit durch die Foderungen des Naturtriebes oberste Gesetzgeberin ist, und dessen Angelegenheit in der bloſsen Befriedigung seiner Neigungen besteht, steht unter eben der Gewalt, als das Thier: das Ziel seines Strebens ist auch Lust oder Wohlsein, nur die Mittel und Wege, sein Ziel zu erreichen, sind bei dem Menschen von denen, welche dem Thiere vergönnt sind, unterschieden: der Mensch erstrebt und erlangt durch

Kunst, was dem Thiere die Natur gewährt; aber seine Ueberlegung und Klugheit ist doch nur Mittel, und, so weit der Zweck ohne sie eben so gut erlangt werden kann, ganz ohne Werth und gleichgültig. Also das, was menschliche Eigennützigkeit vor der thierischen Selbstliebe auszeichnet, die Klugheit, feine Wahl und Ueberlegung hat nur in Beziehung auf den zu erreichenden Zweck, folglich blos als Mittel, und daher nur relativen, äufsern, zufälligen Werth, kann also auch auf unsre Achtung, die nur der Würde gebührt — unter welche sich aller Eigennutz erniedrigt — keinen Anspruch machen. Das Thier verachten wir nicht; denn es ist an die Sinnlichkeit gebunden, und findet in ihr seine Bestimmung. Den Menschen aber, der sich selbst an die Sinnlichkeit bindet, wo er doch über sie erhaben seyn könnte und sollte, können wir nicht nur nicht achten, sondern müssen wir in sofern verachten, mag auch der Nutzen, der aus seinem Betragen und Verfahren für uns und für Andre fliefst, mag die Ueberlegung und Klugheit, welche er dabei blicken läfst, mag der erwünschte glückliche Erfolg seiner Unternehmungen noch so ausgezeichnet und auffallend seyn, als er nur immer wolle.

Der innere Werth, die Würde der Person und ihrer Gesinnungen und Handlungen ist also keines Zuwachses von aufsen fähig. Wo Würde ist, da steht sie fest und unversehrt im reinen Glanze, mögen Unglücksfälle sie zu erschüttern, mögen Verleumdungen sie zu verdunkeln suchen. So wenig sie von aufsen vermindert, verkleinert, vernichtet werden kann, so wenig kann sie von aufsen an Gröfse gewinnen. In sich selbst grofs, und erhaben über alle Darstellung, verschmäht sie fremden

Schmuck

Schmuck und Reiz. Von ihrem hellen Licht bestralt, empfangen wohl fremde Gegenstände eine herrliche Beleuchtung; sie selbst bedarf keines erborgten Schimmers, keiner fremden Zierde zur Empfehlung. Grade darin finden wir innere Gröſse und Würde, grade das nöthigt uns Achtung ab, daſs eine Handlung geschieht, ohne im thierischen Bedürfnis und sinnlichen Triebe ihren Grund zu haben, ohne von Privatabsichten der eigennützigen Klugheit herzurühren, und um der angenehmen Folgen willen unternommen zu seyn. Die Uneigennützigkeit also erregt Achtung; denn sie beweiset Freiheit und Selbstthätigkeit, inneres Leben und Dasein, eine sich selbst erweiternde Wirksamkeit.

Daſs unsre Achtung für uneigennützige Handlungen durch ihre Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit für uns weder hervorgebracht noch verhindert, weder vermehrt noch geschwächt werde, ist schon oben bemerkt worden. Der Mann, welcher nach festen Grundsätzen und aus reiner Pflicht handelt, kann leicht eine ernsthafte kalte Gemüthsstimmung zeigen, welche nichts Einschmeichelndes für unsre Neigung, sondern wohl eher etwas Gleichgültiges oder gar Zurückstoſsendes hat, und also nicht zur Liebe reizt: seine strenge Gerechtigkeit und Unparteilichkeit kann gar leicht unsern liebsten Wünschen und Hoffnungen in den Weg treten, unsre Eigenliebe beleidigen und demüthigen: allein wenn wir nur gegen uns selbst aufrichtig verfahren, und uns unsrer feinsten und geheimsten Gefühle hinlänglich bewuſst werden, so werden wir finden, daſs wir dem festen graden Gange und der unbestechlichen Gerechtigkeitsliebe und uneigennützigen Gesinnung

sinnung ienes Rechtschaffenen unsre Achtung, Ehrfurcht und Bewunderung nicht versagen können, so wenig dabei unsre Neigung ihre Rechnung finden mag. Wenn das reine Gefühl der Achtung nur eigentlich und unmittelbar den innern Werth oder Würde zum Gegenstande hat, innerer Werth oder Würde aber nicht durch Empfindung oder Anschauung, folglich nicht durch Erfahrung erkannt werden kann; so leuchtet es ein, dafs das Gefühl der Achtung von angenehmen oder unangenehmen Empfindungen seinem Grunde und innern Wesen nach unabhängig seyn müsse, und durch sie weder hervorgebracht, noch verhindert, weder befördert noch geschwächt werden könne. Die Folgen einer Handlung machen ihren empirischen Stoff aus, sie kommen in der Erfahrung vor, werden also empfunden, und können daher für das Gefühl angenehm oder unangenehm, und nach dem Urtheile des Verstandes nützlich oder schädlich seyn: aber Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit, Nützlichkeit und Schädlichkeit gehören nur zu dem äufserlichen und relativen Werthe der Handlung, aus welcher sich ihr innerer Werth ganz und gar nicht erkennen läfst: unsre Achtung also, welche nur auf innern Werth sich bezieht, kann, wo dieser nur wirklich vorausgesetzt wird, aller Schädlichkeit oder Nützlichkeit, Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der Handlung ungeachtet, in vollem Maafse empfunden werden.

Der Tugendhafte strebt dessen allen ungeachtet nicht nach bloísem Schein, sondern nach wahrem innern Wesen. Die wechselnden vergänglichen Güter, die für den Augenblick der Lust und Neigung einen Werth haben, sind keinesweges das

höchste

höchste Ziel seiner Thätigkeit. Bleibender innerer Werth, welcher nur in seinem reinen, unveränderlichen, mit sich selbst übereinstimmenden Geiste wohnen, und nur durch diesen und aus diesem auf Etwas aufser ihm übertragen werden kann, ist der eigentliche Gegenstand seiner Aufmerksamkeit, seiner Theilnahme und seines innigsten Interesse. Den menschlichen Geist in seinem selbstständigen Charakter, in seiner unwandelbaren Gröfse und Hohheit, in seinem unbegrenzten Streben nach Wahrheit und Güte, zu ahnden, zu erkennen, zu verehren und zu lieben: — das ist die Angelegenheit, der Trieb, die Leidenschaft des Tugendhaften. Er mufs aber das selbst seyn, was er in Andern hochachten, bewundern, theuer halten will; aus ihm selbst mufs sich das Tugendgefühl ergiefsen, von dem sein Herz bei dem Anschauen fremder sittlicher Schönheit überströmt.

Handlungen können äufserlich rechtmäfsig seyn, den wohlthätigsten Einflufs haben, und in einem schönen einnehmenden Lichte erscheinen, ohne deshalb innern sittlichen Werth zu haben, und wahre Achtung zu verdienen. Denn sie können aus blofsen eigennützigen Beweggründen entsprungen seyn, oder einer blofsen Aufwallung des Herzens, einem blofsen Drange des Gefühls, einem blofsen Schwunge der Phantasie ihren Ursprung verdanken. Entdecken wir nun, dafs Klugheit, nicht Güte; Eigenliebe, nicht Wohlwollen; Bequemlichkeit, nicht Gerechtigkeit; Indolenz, nicht Resignation; Phlegma, nicht Gelassenheit; Fühllosigkeit, nicht standhafter und männlicher Muth; Weichherzigkeit, nicht freie Theilnahme u. s. f. Quelle der anfangs bewunderten und gepriesenen Handlung war:

 dann

dann verschwindet plötzlich unsre Achtung, und wir wenden unsern Blick auf einen interessanteren Gegenstand. Es ist zwar sehr schwer in iedem Falle, genau zu erkennen, wie viel Antheil die Neigung und das Temperament, und wie viel Antheil Grundsätze des Charakters an unsern Handlungen haben, und ob sie mehr um des eigenen Besten willen, als aus reiner Pflicht geschehen; aber unsre Achtung hängt doch allein von dieser Unterscheidung ab, und wächst in dem Grade, in welchem wir weniger im Stande sind, eine Handlung aus sinnlichen und eigennützigen Gründen zu erklären. Den Wohlthäter, der nur giebt, um des traurigen Anblicks elender Armen los zu werden, oder um seinem weichen Herzen die süſsen Freuden der Mildthätigkeit nicht zu entziehen, zeigt in diesen Handlungen eben keinen innern Werth: sollen seine Wohlthaten Achtung verdienen, und mehr als eigennützige Dankbarkeit erwecken, so müssen sie nicht blos aus seiner Empfindsamkeit, sondern aus dem festen Grundsatz seines Wollens entspringen, mit Weisheit bedürftigen Menschen Gutes zu erzeigen. Alle Handlungen der Empfindsamkeit und des guten Herzens verdienen nur in sofern moralische Werthschätzung, in wiefern das empfindsame und gute Herz mehr als bloſse Naturgabe ist, indem es nämlich von dem freien Willen aus reinen sittlichen Gesinnungen Leben, Nahrung und feste Leitung erhalten hat. Denn nur die selbst erzeugte, aus reiner Vernunft entsprungene Neigung ist achtungswerth.

Die wahren Gegenstände der Achtung sind die sittliche Anlage im Menschen, nämlich die praktische Vernunft und die Freiheit

des Willens, und dann Alles was aus dieser Quelle rein entspringt, sofern es daraus unmittelbar herfliefst. Alles Andre in, an und aufser dem Menschen, seine Gemüthskräfte, seine Temperamentseigenschaften, körperlichen Vollkommenheiten und Glücksgüter haben an sich blos einen äufseren Werth, welcher von dem Gebrauche abhängt, den der Mensch in seiner freien Persönlichkeit von ihnen macht. Die sittliche Güte des Willens leiht ihnen blos Etwas von ihrer eigenen Würde, indem sie dieselben zu Mitteln der Herzensveredlung heiliget. Aber alle die erhabenen Vermögen unsers Geistes, die uns mit Schätzen zahlloser Kenntnisse und Gefühle bereichern, mit denen wir ganze Welten umfassen und überschauen, haben für die höchste Gesetzgeberin und Richterin in uns nur in sofern Werth, in wiefern sie Stoff, Werkzeug und Mittel der freien mit ihrem Gesetze übereinstimmenden Willensthätigkeit sind, und ihrem Gebrauche Würde der Person in der Gesinnung zum Grunde liegt. Es ist nöthig, dafs der Mensch seine Erkenntniskräfte auf eine sittliche Art und zu sittlichen Zwecken übe und gebrauche, wenn ihm die darin gegründeten Vollkommenheiten zur Ehre gereichen sollen. An sich können sie ihm keinen innern Werth verschaffen, ob zwar Veranlassungen, sich ihn zu erwerben, darbieten: denn innern Werth kann er sich nur selbst geben, und freie Selbstthätigkeit gehört dazu, von den Veranlassungen und Mitteln gehörigen Gebrauch zu machen. Die uneigennützige Gesinnung des Menschen hängt nicht von seinen Verstandeskräften, nicht von seiner Einbildungskraft, nicht von seinem Gefühl- und Begehrungsvermögen ab; denn sie ist Charakter des Willens

in seiner Freiheit, und kann wohl durch die Gemüthsvermögen mehr oder weniger Stoff und Nahrung, aber nie ihr inneres Wesen, ihre eigene Energie und Konsistenz erhalten, welche zum Empfange und Gebrauche alles Stoffs nothwendig schon vorausgesetzt wird. Eben so wenig haben die Eigenschaften des menschlichen Temperaments innern Werth. Das Temperament bringt gewisse Erscheinungen am Menschen hervor, welche grade nicht seinem Willen, seinem Charakter, seinen Entschliefsungen und Grundsätzen zuzuschreiben sind Es giebt eine unwillkürliche Sanftmuth und Gelassenheit, Genügsamkeit und Mäfsigkeit, Offenheit und Nachgiebigkeit, Heiterkeit, Unerschrockenheit und Geistesgegenwart; lauter Eigenschaften, welche einen hohen Werth haben, und mit Recht in gewissem Grade geliebt und bewundert werden, aber als blofse Temperamentsäufserungen doch nur äufseren Werth haben, weil sie theils an sich selbst angenehm und erwünscht, theils zu gewissen Absichten dienlich sind. Eine durch die Natur verliehene glückliche Organisation, eine natürliche Mäfsigkeit und Harmonie der Neigungen kann uns die Ausübung der Tugend wohl in einigem Grade erleichtern, iedoch den Mangel unsrer gesetzmäfsigen Selbstthätigkeit nie ersetzen, weil wir unabhängig selbst von den angemessensten Neigungen, aus freier Wahl und reiner Pflicht, gesetzmäfsig zu handeln uns bestreben sollen. Auch hier hängt also der sittliche Werth vom Willen ab, welcher das gute Temperament und die harmonischen Neigungen nach seinem Vernunftgesetz, oder in Rücksicht auf seine Erlaubnis, walten und herrschen lassen, beleben, leiten, einschränken, befriedigen oder nicht befriedigen soll.

Der

Der Werth der reinen Sittlichkeit ist unendlich. Die Gottheit denken wir uns als das Ideal gränzenloser Sittlichkeit, und verehren sie nur unter diesem Charakter, aus welchem wir alle andre Merkmale in ihrem Begriffe herleiten und bestimmen, mit unendlicher Hochachtung. Die reine Sittlichkeit hat in unsern Augen den höchsten Werth, welchen wir unendlich nennen, weil wir vergebens die Einbildungskraft anstrengen, einen Maasstab für die Gröfse ihres Werthes aufzufinden, und dieselbe anschaulich und begreiflich zu machen. Alle sinnlichen Güter sinken in einen tiefen Abgrund zurück, wenn die Tugend in ihrem maiestätischen Glanze hervortritt; wir häufen umsonst alle Schätze der Erde, etwas dem Werthe der Tugend Aehnliches aufzubringen, und fühlen beschämt den unendlichen Abstand und Unwerth aller Sinnengüter und Naturgaben in Vergleichung mit dem heiligen Wesen, das Tugend heifst.

Finden wir aber dieses Urtheil über den Werth der Tugend oder Sittlichkeit auch allgemein, unter allen Umständen durch das wirkliche Verhalten unter den Menschen als richtig anerkannt und bestätiget? Ein Blick auf die um uns lebenden Menschen überzeugt uns vom Gegentheil. Wenn auch Manche durch ihre schriftlichen oder mündlichen Aeufserungen mittelbar oder unmittelbar zu erkennen geben, die reine Sittlichkeit verdiene ohne Ausnahme aufs höchste geachtet zu werden, und sich sehr einnehmend für die Würde der sittlichen Güte zu erklären wissen; so macht uns doch ihr wirkliches Verhalten gegen die Festigkeit ihrer Ueberzeugung von dieser Wahrheit sehr mistrauisch, und die Inkonsequenz ihres Lebens erregt Zweifel gegen ihre

moralischen Grundsätze. Andre ahnden gar nichts von der Hohheit der Tugend, entweder weil ihr Verstand noch nicht entwickelt, oder weil er durch äuſsere oder innere Veranlassung um seine Thätigkeit gebracht worden ist. Viele verkennen die Tugend, und setzen ihr Wesen in die bloſse Klugheit; die Meisten betrachten sie als ein bloſses Mittel zur Glückseligkeit, das man um seines eigenen Vortheils willen nicht verachten dürfe, sondern als nützlich und einträglich ehren, suchen und sich eigen machen müsse. Im Zustande der noch unentwickelten Vernunftthätigkeit, in der Periode der Sinnlichkeit, findet auch keine eigentliche Moralität Statt; die Neigungen herrschen, der Mensch weiſs nichts von Grundsätzen, sondern wirkt nach bloſsen Gefühlen, und erhebt sich noch nicht zu dem Begriff der Pflicht und dem Ideale sittlicher Vollkommenheit Er kennt die Tugend noch nicht; kann also auch ihre Würde nicht einsehen, fühlen und schätzen, nicht durch seine Handlungen anerkennen. In diesem Zustande der Unschuld ist der Mensch so wenig tugendhaft als lasterhaft. Hier wird der Werth der Tugend darum gar nicht thätig anerkannt, weil sie selbst gar nicht gekannt wird. — Ein andrer Zustand ist der, in welchem Etwas fälschlich für Tugend gehalten, mit ihr verwechselt, sie selbst also, wie ihr Werth, verkannt wird. Verkennen ist nur da denkbar, wo die richtige Erkenntnis möglich war. Die richtige Erkenntnis der Tugend kann nun entweder physischer oder moralischer Weise unmöglich gemacht oder verhindert, und dadurch die Tugend verkannt werden. Heftigkeit der Affekten und Leidenschaften können den Menschen, auch ohne seine Schuld, um seine vernünftige Besonnenheit bringen, und da fällt entweder

weder alles Urtheilen, oder doch das richtige, und mithin die wahre Erkenntnis weg: er verkennt in diesem Zustande die Tugend aus einer unvermeidlichen Verblendung. Aeufsere Umstände (z. B fehlerhafte Erziehung) können ihm auch die Gelegenheit entziehen, seinen Verstand zu üben, und die Vernunft zur Entwicklung und Reife zu bringen. Die Vernunft kann in Ansehung ihrer erscheinenden Aeufserungen durch sinnliche Mittel gehemmt, zurückgedrängt, gleichsam berauscht und übertäubt werden; auch dies ist ein physisches Hindernis der Anerkennung der Tugend und ihres inneren Werthes. Wer von Kindheit an durch ein weichliches und sinnlichen Ergötzungen gewidmetes Leben verzärtelt, und für alle männliche und geistige Gefühle abgestumpft wird, der wird wie in einen Traum eingewiegt, aus welchem er vielleicht nie während seines irdischen Daseins zum Gefühl seiner Freiheit und edleren Bestimmung erwacht, und in welchem seine Kräfte zur Tugend unthätig schlummern. — Aber es giebt auch moralische, selbstverschuldete Hindernisse, die Sittlichkeit und ihre Würde thätig anzuerkennen. Wer der Eigenliebe nachhängt, sich vom Eigendünkel befehlen läfst, im Angenehmen sein höchstes Gut sucht, und alles nach dem Nutzen schätzt und berechnet, verwöhnt sich, durch die unbedingte Befriedigung seiner eigennüzzigen Wünsche und Neigungen, am Ende so für iede ernsthafte Erhebung zu seiner Pflicht, dafs er das Bild der Tugend allmählich ganz aus den Augen verlieren, oder, wofern es sich ihm wider Willen darstellt, wie ein Traumbild, wie eine Schimäre, wie einen Schatten erblicken mufs. Die überhandnehmende Weichlichkeit und Lüsternheit des Herzens, die immer mehr sich anmaafsende Schlauheit

und

und Klugheit des Kopfes, umwölken das reine Bild der Tugend mit entstellenden Nebeln, und verhüllen die herrliche Aussicht, die sie dem reinen Blicke der Besseren eröffnet. Der Mensch kann sich selbst allmählich für die ehrwürdige Gestalt der Tugend blind, für die Kraft ihres himmlischen Einflusses unempfänglich machen, wenn er der Sinnlichkeit zu fröhnen beschliefst, oder den Reizen des blos Angenehmen und Nützlichen sein ganzes Leben preis giebt.

Ungeachtet freilich die Handlungen der meisten Menschen nichts weniger als die feste Ueberzeugung verrathen, dafs die sittliche Güte des Willens einen inneren, selbstständigen, über alle andre Güter erhabenen Werth habe, und die höchste und unbeschränkteste Achtung verdiene; so darf man diese Ueberzeugung deswegen doch nicht für grundlos halten. Die Hindernisse derselben, oder doch ihrer Lebendigkeit, liegen in der veränderlichen, abhängigen, sinnlichen Natur des Menschen, sofern seine Bedürfnisse, Neigungen und Leidenschaften den freien Blick des Geistes umwölken, und das Licht der Wahrheit verdunkeln. Zum richtigen Urtheil wird nicht nur ungetheilte Aufmerksamkeit und ein freier Geistesblick bei Betrachtung des Gegenstandes, über den geurtheilt werden soll, vorausgesetzt, um alle seine eigenthümlichen Seiten und Bestandtheile vollständig und bestimmt auffassen zu können, sondern auch Unbefangenheit des Herzens erfodert, um sich selbst recht zu verstehen, seine innern Gefühle rein wahrzunehmen, und unverfälscht zur Entwicklung zu bringen, in ihren eigenthümlichen Beziehungen zu erkennen und richtig zu deuten. Die innere Stimme der Wahrheit

mufs

mufs man auch hören wollen, wenn man nicht allmählich ganz für sie taub werden soll.) Dafs die Meisten sich für sie taub gemacht haben, ist weit glaublicher, und aus der Sinnlichkeit und dem bösen Hange des Menschen erklärbarer, als es glaublich und aus dem Geiste der Vernunft erklärbar ist, dafs sie gar nicht im Menschen laut werde, oder nur zufälligerweise in Einigen ertöne, oder wohl gar eine zweifelhafte, vieldeutige, räthselhafte Stimme, kurz keine Stimme der Wahrheit sei. Wer weifs, was angenehm und nützlich heifst, und auch ie gefühlt hat, was es heifst, und wie sehr es den Menschen erhebt, das blos Angenehme und Nützliche um des Sittlichguten willen aus den Augen setzen und verachten, über die schlauen Eingebungen der Klugheit mit Weisheit siegen zu können, und wer die Empfänglichkeit für diese verschiedenen Gefühle, den Verstand für diese verschiedenen Begriffe rein und lauter und frei in sich zu erhalten gestrebt hat: dem kann der innere Werth der sittlichen Güte kein Geheimnis, nicht fremd, nicht räthselhaft seyn; oder, sollte auch die Würde derselben in gewissem Verstande eine unleugbare Unbegreiflichkeit für die menschliche Fassungskraft haben, so müfste er sie doch als dasienige Geheimnis verehren und heilig halten, welches zu Allem, was sonst in der Welt Geheimnis seyn oder heifsen mag, den Schlüssel in sich bewahrt, und dem Eingeweihten darbietet.

Die Vorstellung von dem hohen Werthe der Sittlichkeit kann leicht durch zu lebhafte sinnliche Eindrücke geschwächt und verdunkelt werden: auch können Menschen leicht durch verderbliche Verwöhnung dahin gerathen, dafs sie sich selbst falsch verste-

verstehen, die guten Regungen ihrer sittlichen Anlage verkennen, misdeuten, und wohl gar unterdrücken. Innere Widersprüche in ihren Urtheilen und Handlungen verrathen die Unrichtigkeit ihrer Begriffe vom Werthe des Guten, Angenehmen und Nützlichen. Man darf nur ihre Begriffe sie selbst näher untersuchen, bestimmen und entwickeln lassen, sie auf die Gründe ihrer Ueberzeugungen und Urtheile zurückführen, und bald wird ihnen die Unvereinbarkeit ihrer Begriffe theils unter einander, theils mit ihren Gefühlen, Gesinnungen und Handlungen in die Augen leuchten, die innere Stimme der Wahrheit wird zu ihren Ohren dringen, und sie werden einsehen, dafs sie sich selbst misverstanden, zu wenig sich ihrer selbst deutlich bewufst waren, um für die Würde des Sittlichguten die gebührende Achtung zu empfinden. Man kann den unvollständigen, unbestimmten, unreinen und irrigen Begriffen der Menschen vom Werthe der Tugend, z. B. selbst durch blofses Abfragen ihrer eigentlichen festen Ueberzeugungen, kurz durch Entwicklung, Erläuterung und Berichtigung ihrer Vorstellungen abhelfen, und dann wird ihr Urtheil auf die angegebene Art ausfallen.

Aus allen diesen Betrachtungen ergiebt sich, der moralische Erzieher müsse, sobald das Gemüth des Zöglinges keiner Vorbereitungen mehr bedarf, in seinen Ermahnungen zur Pflicht die Tugend in ihrer einfachen Würde, d. h. die reine sittliche Vernunft in ihrer Freiheit von sinnlichen Bestimmungsgründen, erhaben über die Ansprüche ieder Art des Eigennutzes darstellen, und in der Empfehlung derselben allen Schmuck, allen erborgten Schimmer des Witzes und der Einbildungskraft

vermei-

vermeiden, um die Pflicht in ihrer Reinheit, Würde und schmucklosen Einfalt erkennen zu lassen. Er darf also die Pflichten, zu deren Ausübung er aufmuntern will, nicht von einer Seite vorstellen, die der Eigenliebe schmeichelt; sonst wird er höchstens Klugheit, nie Tugend befördern. Er darf nur durch einfache Darlegung der allgemeingültigen Foderungen der Gerechtigkeit, mittelst passender und nachdrücklicher Beispiele, in denen der Zögling unvermerkt sein eigenes Verhältnis, den Fall seiner eigenen Angelegenheit entdecken kann, zu seinem sittlichen Gefühl und Gewissen reden, und die Ueberzeugung von dem, was Recht ist, kann er oft am Besten durch Aufdeckung der unächten Triebfedern des Willens, durch Enthüllung des geheimen Spiels der Eigenliebe, oder durch offene Darstellung der ungerechten Anmaafsungen des Eigennutzes bewirken. Und wenn er einmal die Ideen der praktischen Vernunft geweckt, und das moralische Gefühl gerührt hat, dann kann er alle Kräfte der Beredsamkeit aufbieten, um die ächte Ueberzeugung auch zu beleben, und eine den moralischen Vorsätzen und Entschliefsungen günstige Gemüthsstimmung zu erregen.

Eine weise Entwicklung und Bildung des Gefühls für das Schöne und für das Erhabene zählt man mit Recht auch zu den in den meisten Fällen anwendbaren Vorbereitungsmitteln der sittlichen Veredlung. Während der gemeine, rohe und ungebildete Mensch unter den Gegenständen des Wohlgefallens nichts weiter kennt und begehrt, als das Angenehme und Nützliche; weilt der Edle und Gebildete mit stillem Entzücken und uneigennütziger Liebe vor dem Schönen, und naht sich

mit

mit Ernst und Ehrfurcht dem Sittlich-Grofsen, welches in der feierlichen Gestalt des Erhabenen seiner Vernunft sich ankündiget. Ienem ist die Denkkraft blofses Mittel zum Genusse des Angenehmen, und nichts gefällt ihm, was weder selbst seine Begierde stillt, noch sie befriedigen hilft; nur die Lust an sich selbst und die Quelle seiner Lust haben für ihn einen entschiedenen Werth. Der Mensch von reiner unverdorbener Empfänglichkeit und entwickeltem Verstande wird nicht von dem Triebe nach Vergnügen in allen seinen Empfindungen, Urtheilen und Handlungen beherrscht; die Begierde ist ihm weder moralisches noch ästhetisches, noch intellektuelles Gesetz; er fühlt sich frei von ihrem zwingenden Einflufs, und fähig zu einem reinen uneigennützigen Wohlgefallen sowohl am Schönen und Erhabenen, als an dem Sittlich-Guten. Das erwachende reine Gefühl für schöne Formen der Gegenstände ist ein gutes Kennzeichen, dafs sich der Mensch der Gewalt des thierischen Naturtriebes zu entwinden beginnt, der Tyrannei der Sinnen entzieht, über die Neigungen der Selbstliebe erhebt, und mittelst des Schönen das Angenehme dem Sittlichguten unterordnet. Das sittliche Gefühl ist zwar von dem ästhetischen wesentlich verschieden; aber doch stehen beide in Verwandtschaft, und eins kann auf das andre den vortheilhaftesten Einflufs haben. Das ästhetische Gefühl erhebt den Menschen in dem Grade, in welchem es an Empfänglichkeit, Freiheit und Regsamkeit zunimmt, über die blinde und erniedrigende Herrschaft des physischen Gefühls, durch welches er an Sinnenlust gebunden ist, und auf nichts als auf Genufs ausgeht; das ästhetische

Gefühl,

Gefühl, in welchem der Geschmack sich äussert, eröffnet dem Menschen eine höhere reinere Quelle des Vergnügens, gewährt ihm eine freie uneigennützige Ergötzung, durch welche er für seine moralische Bestimmung zur reinen Vernünftigkeit sich tauglicher gemacht fühlt. Im Wohlgefallen am Schönen trennen wir unser Urtheil von parteiischen Rücksichten, welche ihm die Allgemeingültigkeit, die wir ihm laut oder stillschweigend beilegen, mit Recht streitig machen würden; wir weisen blos auf die Form, auf Bild und Gestalt des Gegenstandes, auf die bloſse Darstellungsart der Sache hin, die sich anschauen läſst, und rechnen Alles hinweg, was reizend den Sinnen schmeicheln, und unser Urtheil bestechen und beschränken möchte. So unterscheiden wir also das Schöne vom Angenehmen, sinnen dem Wohlgefallen an ienem nothwendige allgemeine Beistimmung an, und bescheiden uns bei der Lust am Angenehmen mit bloſser Privatgültigkeit. Im Gefühl der Achtung für die Stimme des Gewissens, im sittlichen oder praktischen Gefühl für das unbedingt gebietende Vernunftgesetz, findet, wie im ästhetischen Gefühl, Anspruch auf nothwendige allgemeine Beistimmung statt, und hierin zeigt sich eine Verwandtschaft mit dem Gefühl für das Schöne; nur mit dem Unterschiede, daſs wir das Gefühl der Achtung für das Sittengesetz unbedingt, in iedem vernünftigen Bewuſstsein fodern, das Schönheitsgefühl aber nur unter empirischen Bedingungen und in einer bloſsen Idee mit dem Anspruch auf allgemeine Beistimmung im Urtheile verbinden. — Das Schöne ist das Mittelglied zwischen dem Angenehmen und Guten; durch die Aesthetik erheben wir uns von der Klugheitslehre zur Moral; der Genuſs

des Schönen ist kein Sinnengenufs, sondern Geisteslust, erweckt durch die Anschauung einer solchen Form, deren Auffassung die Einbildungskraft in ein leichtes, freies, belebendes und dem Verstandesvermögen angemessenes Spiel setzt. Je inniger unser Wohlgefallen am Schönen wird, und sich zur reinen Liebe desselben erwärmt, um so mehr werden wir alle Gesetzwidrigkeit verabscheuen, die sich nur durch Häfslichkeit ankündigen kann: aber das Schöne mufs durch sich selbst gefallen, wenn das Wohlgefallen daran uns Ehre machen soll, so wie das Sittlichgute nicht wegen seiner angenehmen Aufsenseite und vortheilhaften Folgen, sondern an sich selbst unsre Achtung erhalten mufs, wofern wir uns nicht selbst täuschen, Klugheit mit Weisheit verwechseln, und selbst des innern Lohns der Tugend unfähig und unwürdig machen wollen. Wer aber an dem Schönen ohne fremde Rücksicht, mithin ohne vorhergehendes Interesse, unparteiisch Wohlgefallen findet, sofern in seiner Form innere Uebereinstimmung und Vollendung sich ankündigt, der wird auch geneigt seyn, die moralische Gesetzmäfsigkeit um ihrer selbst willen zu achten und zu suchen. — Die Aesthetik, als die Lehre vom Schönen überhaupt, soll uns über die Natur und den Werth der Freuden des Geschmacks belehren; sie soll uns mit dem Schönen und Erhabenen nach ihrem Einflusse auf unser Gemüth und nach ihrer objektiven Beschaffenheit genauer bekannt machen; uns den Menschen in seinem freien harmonischen Verhältnis zu sich selbst und zur Aufsenwelt darstellen; uns zeigen, wie er, im Gefühl des Schönen, des Zustandes einer freien zwanglosen innern Uebereinstimmung seiner sinnlichen und geistigen Gemüthskräfte geniefst, wie er im Gefühl des Erhabenen selbst aus der Unlust hohe

Lust

Lust schöpft, und durch das Wohlgefallen am Schönen Sanftmuth und Liberalität, durch das Wohlgefallen am Erhabenen männliche Strenge und Standhaftigkeit, in beiden aber Anlage zur Humanität zu erkennen giebt. Das Schöne hat seinen Werth in sich selbst, gefällt durch sich selbst dem Geschmack, wenn es gleich der Vernunft nur als Mittel oder Ausdruck der sittlichen Gesetzmäfsigkeit gefallen kann. Durch das Wohlgefallen am Schönen beweiset der Mensch, dafs er nicht, gleich dem Thiere, allein am Sinnengenufs hänge, am blofsen Stoffe angenehmer Empfindungen Lust habe, sondern auch ganz eigenthümlich für die Form anschaulicher Gegenstände Empfänglichkeit besitze; dafs es ihm nicht blos darauf ankomme, was ihm gegeben sei und was er selbst wirke, sondern dafs ihm weit mehr daran liege, wie ihm der Gegenstand sich darstelle, und wie er handle. Wer blos auf Genufs ausgeht, fragt nicht nach der Beschaffenheit des Gegenstandes in der blofsen Anschauung, sondern sieht allein auf den Grad der Annehmlichkeit seines Gemüthszustandes in der Empfindung, um dessen willen ihm der Gegenstand allein etwas werth ist; lebt er im wirklichen Genufs, dann wird das Obiektive über dem Subiektiven bald gänzlich vergessen; ia das Obiektive, die Beschaffenheit des Gegenstandes hat in den Augen dessen, der nach blofsem Genufs strebt, nur um so höhern Werth, ie mehr es Genufs verschafft, ie mehr es also über dem Subiektiven, d. h. über dem Angenehmen des Zustandes, sich vergessen läfst. Der Gegenstand gewinnt an Werth in den Augen des Wollüstlings, iemehr er Gegenstand zu seyn aufhört, und in seinen Zustand übergeht; denn er will ia nicht urtheilen, sondern geniefsen, und er

 geniefst

geniefst um so mehr, um so stärker, ie mehr er sich alles Urtheilens und Denkens entschlägt, und in seinen angenehmen Empfindungen zerfliefst. Anders verhält es sich mit dem Vergnügen des ästhetischen Geschmacks, mit der Lust am Schönen und Erhabenen; dies ist in seiner Reinheit nur möglich im Zustande ruhiger leidenschaftloser Gemüthsfreiheit. Der sinnliche Mensch kann durch Vorhaltung schöner Formen im Kontrast mit häfslichen, und in ihrem Unterschiede vom rohen Stoffe, allmählich auf den Werth gefälliger Darstellung aufmerksam gemacht, sein Geschmack kann entwickelt, und im Anschauen edler Werke der Kunst und der schönen Natur gebildet werden; dann wird seine Einbildungskraft mannichfaltiger beschäftigt, immer mehr in Freiheit gesetzt, und dadurch zur zwanglosen Uebereinstimmung mit dem Vermögen des gesetzmäfsigen Verstandes fähiger; eine Harmonie und Regelmäfsigkeit in den Neigungen wird begründet, und eben dadurch ein wichtiges Hindernis, welches der Vernunft in der rohen Sinnlichkeit entgegenstrebte, hinweggeräumt, und so wenigstens das Gesittete im Betragen befördert, von welchem der Uebergang zu dem Sittlichen im Verhalten schon leichter ist.

Die Gabe, sich mitzutheilen, Gedanken, Gesinnungen, Gefühle darzustellen und auszudrücken, das Unsichtbare und Geistige durch sinnliche Einkleidung anzudeuten und dem Scharfblick der Vernunft zu nähern, ist so grofs und wichtig für die Entwicklung und Ausbildung des menschlichen Geistes und Herzens, dafs man sie nur aus einer übeln Anwendung kennen müfste, um sie als eine Anlage zur Eitelkeit und Verführungskunst für gefährlich und sittenverderblich zu erklären, und den bessern

Men-

Menschen verhaſst zu machen. Die Aufklärung und Veredlung des menschlichen Geistes und Herzens muſs zwar durch freie Selbstbestimmung des Willens vollendet werden, hängt aber in ihrer ersten Entstehung und Beförderung groſsentheils von einem mechanischen, nach Naturgesetzen bestimmten, unwillkürlichen wechselseitigen Einflusse der durch Gesellschaft verbundenen Gemüther ab. Auch unwillkürlich geben und nehmen wir durch die Anlagen, Neigungen und Kräfte, in welchen sich unser eigenes und Andrer Dasein ankündiget. Der Ausdruck unsers ganzen Wesens ist für die Andern, mit denen wir in Verbindung stehen, nicht gleichgültig. Sie nehmen von demselben mit eben der Nothwendigkeit irgend Etwas auf, als sie selbst auf uns Eindruck machen. Kurz, die psychologische Entwicklung der Menschenkräfte geschieht schon durch eine unwillkürliche mechanische Wechselwirkung, in einem noch unbestimmten zufälligen Beisammensein. Ie verwickelter aber, ie ungleicher die äuſseren Verhältnisse werden, ie mehr von einer Seite die Empfänglichkeit für Eindrücke sich ausbreitet, und von der andern die Kraft einzuwirken in verschiednen oder in einem und demselben Subiekte abnimmt; ie mehr sich das Bedürfnis erweitert, und der Stoff zur Befriedigung mangelt, ie ungleicher überhaupt das Verhältnis zwischen Kraft und Empfänglichkeit zu werden beginnt, um so lebhafter wird die Klugheit aufgefodert, für das Sinnlich-Beste durch wohlüberlegte Maasregeln das nöthige Gleichgewicht so viel als möglich herzustellen. In solchen Verhältnissen erwacht das moralische Gefühl, und mit ihm das höhere Interesse an einer durch Freiheit zu bewirkenden Harmonie der intellektuellen und physischen Kräfte, zum Behuf

der unbedingten Gesetzmäfsigkeit. Das Freiheitsgesetz, dessen wir uns in den Regungen des moralischen Gefühls bewufst werden, fodert Freiheit im Handeln von sinnlichen Antrieben, uneigennützige Selbstthätigkeit, ein Wirken, das nicht erst durch Einwirken bestimmt werde, eine Macht des Geistes über die Natur, Selbstherrschaft des Willens, unerschütterliche Festigkeit in allgemeingültigen Gesinnungen und Unternehmungen. Das Gesetz, das die Vernunft der Person giebt, fodert mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit das Gegentheil von der leidentlichen Hingebung und Unthätigkeit, Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit: der Mensch soll sein Inneres, sein edleres Selbst äufsern, in dem, was ihn umgiebt, wie eine Form in dem Stoffe ausdrücken und herrschend machen. Ausdruck und Darstellung unsers reinen Selbst in dem empirischen, des Geistes im Menschen, der moralischen Idee in der physischen Wirklichkeit, ist von dem moralischen Gesetz geboten. Der Darstellungstrieb bekommt also Sanktion durch das Sittengesetz, in wiefern er auf gesetzmäfsige Selbstthätigkeit hingerichtet ist. Darstellung an sich selbst hat keinen Werth; sie erhält ihren Werth und ihre Bedeutung durch die Art (Form) der Darstellung, und durch das, was dargestellt wird, durch ihren Inhalt (ihre Materie). Handlungen haben als blofse Kraftäufserungen keinen bestimmten Werth; die Bestimmungsgründe und die Art und Weise (das Formale derselben) machen ihren formalen, ihre Wirkungen und Folgen (als das Materiale) ihren materialen Werth aus. Das Formale, als die Art und Weise zu handeln, giebt der Handlung nothwendig das Gepräge ihres Urhebers; denn die Form geht aus der Freiheit hervor. Das Materiale aber

aber liegt aufser der Gewalt des Handelnden, es mufs gegeben werden. Dem Darstellungstriebe müssen also Gegenstände zu seiner Kraftäufserung gegeben seyn; der Handelnde mufs mit empfänglichen Wesen in Verbindung stehen; er kann nicht handeln ohne Wesen aufser sich, auf die er wirken könne, und die wieder auf ihn zurückwirken, vorauszusetzen. Sein Wirkungskreis mufs die Gesellschaft seyn. Aber er würde seine Bestimmung verkennen, wenn er einseitig den Darstellungstrieb (der in Beziehung auf gleichartige Wesen Mittheilungstrieb heifst) kultiviren, und auf Unkosten des Auffassungs- und Theilnehmungsvermögens befriedigen wollte. Das Gesetz, welches Darstellung des reinen Selbst in dem empirischen, Realisirung der Vernunftform in der Sinnenwelt gebeut, gilt für Alle, und indem es von Allen Thätigkeit fodert, mufs es auch in Allen Empfänglichkeit voraussetzen. Das Gleichgewicht zwischen dem Vermögen zu empfangen und theilzunehmen, und dem Triebe und der Kraft darzustellen und mitzutheilen, ist das Ziel der sittlichen Kultur und der Ausbildung zur Humanität. *) Eine einseitige Lebhaftigkeit und Wirksamkeit des Darstellungs- oder des Auffassungsvermögens, ein Uebergewicht des Theilnehmungs- oder Mittheilungstriebes, Mangel an hinreichender Empfänglichkeit bei vieler Selbstthätigkeit, oder im Gegen-

 theil

*) Humanität besteht nach Kants Erklärung (Kritik d. ästhet. Urtheilskraft §. 60.) einerseits in dem allgemeinen Theilnehmungsgefühl, andrerseits in dem Vermögen, sich innigst und allgemein mitzutheilen, und diese Eigenschaften bestimmen den Charakter der menschlichen Geselligkeit, und seinen Vorzug vor der thierischen Eingeschränktheit.

theil Kraftlosigkeit mit vieler Empfindlichkeit verbunden, scheinen mir zu den merklichen Fehlern des kultivirten Geistes unsers Zeitalters zu gehören. Man betrachte mit einiger Aufmerksamkeit den literarischen Wirkungskreis, oder auch den Schauplatz der grofsen Welt in politischen und moralischen, öffentlichen und Privatverhältnissen, den gesellschaftlichen Ton der kultivirten Stände und ihr Betragen gegen die niedrigern; so wird man bald ziemlich deutlich gewahr werden, wie sehr das Bestreben, darzustellen, mitzutheilen, anzukündigen, zu scheinen, zu glänzen, sich und das Seinige geltend zu machen, kurz, auf Andre zu wirken, das Uebergewicht über den ernsthaften Wunsch und Eifer gewinne, selbst Etwas zu *seyn*, nicht blos zu *scheinen*; Etwas zu besitzen, das (auch ohne äufsere Darstellung und Ankündigung) in *sich selbst* Werth hat, und durch *innern* Werth äufsere Werthschätzung *verdient*, ja sogar das eben durch die *Unmöglichkeit dargestellt zu werden*, als etwas *Unsichtbares*, *Uebersinnliches*, den Werth alles Sichtbaren und Sinnlichen übersteigt; Etwas, das *nicht glänzt* — *Bescheidenheit*, und das nicht geltend *gemacht* werden darf, weil es schon durch sich selbst *gilt*. Man wird gewahr werden, dafs eine gewisse *Darstellungssucht* in weiterm Sinn zu dem Vermögen und zu dem für *wechselseitige Ausbildung und Veredlung* nothwendigen Bestreben, aufzunehmen, aufzufassen, zu empfangen, Eindrücke anzunehmen, zu lernen, kurz zur *Biegsamkeit*, *Bildsamkeit* und *Theilnehmungsfähigkeit* in einem sehr ungleichen und nachtheiligen Verhältnis stehe. Das Streben nach Form, nach Gestalt, nach Aeufserung und Eindruck machen, fängt an bei Vielen der Kul-

tivir-

tivirtesten das Streben nach Materie, nach Gehalt und innerem Wesen immer mehr zu überwiegen und zurückzudrängen. Ueber dem Geschäft des Einkleidens vergifst man die Energie des Inhalts. Wir wollen aufklären und Wahrheit verbreiten, verschliefsen aber durch zu grofse Geschäftigkeit denienigen Lichtstralen den Zugang, welche unsre eigene Begriffe noch läutern und der Wahrheit näher bringen würden. Die erwähnte Darstellungssucht wirkt um so nachtheiliger, ie mehr ihr in einer grofsen Anzahl Menschen auf der andern Seite, eine unverhältnismäfsige Empfänglichkeit und Weichheit des Charakters, entspricht, in welche sich durch verzärtelnde Erziehung und luxuriöse Sitten alle Anlagen zur Selbstthätigkeit und Männlichkeit des Gemüths aufgelöst zu haben scheinen. Aber ie weiter uns die Vervielfältigung künstlicher Bedürfnisse von der edlen Einfalt der Natur zu entfernen scheint, desto näher bringt uns das Gefühl des Unbefriedigenden dieses Zustandes der Erkenntnis ihres hohen Werthes und der Sehnsucht nach ihrer Rückkehr in unser Herz. Die moralische Kultur mit der von ihr beseelten und geleiteten ästhetischen sucht Vermögen und Willen zur Darstellung und Mittheilung mit dem Vermögen und Willen zum Auffassen und Theilnehmen, Selbstthätigkeit mit Empfänglichkeit, in dieienige Uebereinstimmung und Eintracht zu bringen, welche das Wesen der wahren Humanität ausmacht. In dieser erhabenen Absicht ruft sie uns zurück von den erkünstelten Bedürfnissen, die uns fesseln, zerstreuen und uneins mit uns selbst machen, zieht uns ab von den ängstlichen Rücksichten der Eigenliebe, und erhebt uns zu den reinen Freuden der schönen und grofsen Natur.

Der Stifter der kritischen Philosophie beschliefst seine so tiefsinnigen als edelmüthigen Untersuchungen mit einigen erhabenen Bemerkungen über die bedeutungsvollen Gedanken, welche einerseits der maiestätische Anblick zahlloser Weltsysteme über uns, andrerseits das Bewufstsein des moralischen Gesetzes in uns, erwecken mufs. Unter iener Betrachtung versinkt der Mensch gleichsam in seiner physischen Kleinheit und Ohnmacht; aber dieses Bewufstsein seiner moralischen Natur und seiner übersinnlichen geistigen Bestimmung erhebt ihn über die Grenzen eines sinnlichen Lebens zur Hoffnung einer Unsterblichkeit, durch welche erst der Anblick iener unzählbaren Weltsysteme eine hohe Bedeutung gewinnt.

Die Geschichte der Entwicklung des menschlichen Geistes zeigt uns in warnenden Beispielen, wie weit die einem regellosen Spiele der Phantasie überlassene, mit ihren eigenen Gesetzen unbekannte, und daher sich selbst verkennende Vernunft in ihren rohen Versuchen, aus den erhabensten Gegenständen der äufseren und der inneren Erfahrung (dem Weltgebäude und dem Sittengesetze) belehrende Erkenntnisse und praktische Resultate herzuleiten, vom Wege der Wahrheit sich entfernen konnte. Der herrliche Anblick des gestirnten Himmels wurde zur Sterndeutung entweiht, und die misverstandenen Aussprüche des Gewissens gaben Veranlassung und Stoff zur Geheimnissucht, zur Schwärmerei und zum Aberglauben, bis endlich die sich häufenden Widersprüche, zu welchen iene Verirrungen geführt hatten, die Irrthümer selbst fühlbar zu machen, die Vernunft zur Besonnenheit zu wecken, und zur Prüfung und Er-

wägung

wägung ihrer eigenen Kräfte anzutreiben anfiengen, nach welcher erst ein sicherer Gang zur gründlichen und lehrreichen Betrachtung sowohl der Natur aufser uns als der sittlichen Anlage in uns eingeleitet, und wissenschaftlich in Physik und Moral fortgeführt werden konnte. So weit also die sittliche Bildung des Menschen durch Entwicklung und Uebung der moralischen Urtheilskraft, und durch lebendige und kraftvolle Darstellung der sittlichen Güte an Beispielen befördert werden soll, kann auch eine vorhergehende, und allen mitzutheilenden Resultaten zum Grunde liegende, kritisch gesuchte und methodisch eingeleitete Wissenschaft der moralisch-praktischen Urtheile nicht entbehrt werden. Die Thatsachen des allgemeinen moralischen Bewufstseins, welche die Grundlage der Moralphilosophie ausmachen, müssen aufgesucht, entwickelt, zergliedert und nach ihren wesentlichen Merkmalen bestimmt werden. Diese Thatsachen können dann erst als die praktischen Grundbegriffe rein und bestimmt dargestellt werden, wie es zur Begründung eines Moralsystems erfodert wird. Sie kündigen sich dem gemeinen unverdorbenen Verstande durch gewisse Gefühle an, welche von allen Sinnengefühlen wesentlich verschieden sind. Diese Gefühle müssen nun entwickelt, auf Begriffe gebracht, und nach den Merkmalen angegeben werden, durch welche sie sich auszeichnen, und auf gewisse unabweisbare Ansprüche der reinen Vernunft hinweisen. Auf die sorgfältige Entwicklung und Zergliederung der Thatsachen des allgemeinen sittlichen Bewufstseins, welche den Stoff der Grundbegriffe der Sittenlehre ausmachen, kann erst die systematische Aufstellung der Wissenschaft folgen. Wir dürfen daher die natürlichen Gefühle des Rechts und Unrechts, auf die der gemeine Verstand sein praktisches

tisches Räsonnement stützt, keineswegs als entbehrlich oder verächtlich vorbeigehen; vielmehr müssen wir sie sorgfältig prüfen, nach ihrer Quelle, Beziehung und Bedeutung forschen, sie zu entwikkeln, und durch Auffassung und Zusammenfassung ihrer unterscheidenden Merkmale auf Begriffe zu bringen suchen, weil in ihnen sich der reine Vernunfttrieb des menschlichen Geistes unverstellt und ungeschwächt ankündiget. Wider die Gültigkeit und Richtigkeit dieser ursprünglichen praktischen Urtheile des gemeinen und gesunden Verstandes läſst sich vor der Untersuchung nichts entscheiden; sie lassen sich um so weniger als falsch voraussetzen, ie weniger ein künstliches Räsonnement auf sie Einfluſs hat, ie einfacher und unwillkürlicher sie sind, und ie unvermeidlicher sie allem übrigen moralischen Räsonnement zum Grunde liegen. Ihre Wahrheit muſs sich dann ergeben, wenn sich zeigen läſst, daſs nicht nur nichts Undenkbares oder Widersprechendes in ihnen enthalten ist, sondern daſs sie auch selbst zur Möglichkeit aller praktischen Philosophie nothwendig vorausgesetzt werden, deren Hauptgeschäft darin besteht, das Empirische in dem menschlichen Verhalten von dem Rationalen zu scheiden, zu trennen und deutlich abzusondern, damit in der populären Anwendung der wissenschaftlich gefundenen Resultate das Bewuſstsein der übersinnlichen Bestimmung und Würde des Menschen, als freien Geistes, geweckt, belebt und befestiget, und so ächte moralische Kultur befördert werde.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

1500.- zus. m. Bd. 1
([illegible] 83)
Okt 85

XXX (1+2) VI. 83
VII. 88
X. 89

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Michaelis, Christian Friedrich, 1770-1834

Ueber die sittliche Natur und Bestimmung des Menschen Ein Versuch zur Erlä
uterung über I. Kant's Kritik der praktischen Vernunft

Bd.: Zweiter Band

Leipzig 1797

Ph.pr. 846-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10041357-3
VD18 80204392